ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ

POETIC ART OF GURU NANAK DEV

ਲੇਖਕ
ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ

ਸੋਧਕ
ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ



ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ

(POETIC ART OF GURU NANAK DEV)

ਲੇਖਕ
ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ

ਸੋਧਕ
ਡਾ. ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ



ਪਬਲੀਕੇਸ਼ਨ ਬਿਊਰੋ
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ

GURU NANAK DEV DI KAV–KALA ***(Punjabi)***

by

LATE PROF. HARBANS SINGH
Reader, Department of Punjabi
Punjabi University, Patiala

edited by

PROF. GURCHARAN SINGH
Department of Punjabi
Punjabi University, Patiala

ISBN 81-7380-740-X

2003
ਕਾਪੀਆਂ : 550
ਮੁੱਲ : 310-00

ਪ੍ਰੋ. ਪਰਮ ਬਖ਼ਸ਼ੀਸ਼ ਸਿੰਘ ਸਿੱਧੂ, ਰਜਿਸਟਰਾਰ, ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ ਨੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ
ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਰਾਮ ਪ੍ਰਿੰਟੋਗਰਾਫ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ ਵਿਖੇ ਛਪੀ

ਦੋ ਸ਼ਬਦ

ਮੱਧ-ਕਾਲੀਨ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ 'ਗੁਰਮਤਿ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ' ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਇਸ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਮੋਢੀ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਆਪ ਨੇ ਜਿਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀਨ, ਹੀਣਤਾ ਗ੍ਰਸਥ, ਲਕੀਰ ਦੀ ਫ਼ਕੀਰ, ਨਿਘਰੀ ਹੋਈ ਜਨਤਾ ਨੂੰ ਰਸਾਤਲ ਵਿਚੋਂ ਕੱਢ ਕੇ ਉੱਚਾ ਤੇ ਸੁੱਚਾ ਜੀਵਨ ਜਿਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਆ ਤੇ ਉਭਾਰਿਆ, ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਆਪਣੇ ਰਹੱਸਮਈ ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਬੜੀ ਉੱਚੀ ਸਾਹਿਤਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ। ਰਾਗ ਆਸਾ ਵਿਚ ਉਚਾਰੀ ਹੋਈ ਬਾਣੀ 'ਪੱਟੀ' ਵਿਚ ਅਖੀਰ ਤੇ ਕਹੇ ਆਪ ਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਬੋਲ :

ਕਰੇ ਕਰਾਏ ਸਭ ਕਿਛੁ ਜਾਣੈ ਨਾਨਕ ਸਾਇਰ ਇਵ ਕਹਿਆ॥

(ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ, ਪੰਨਾ 434)

ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹਨ ਕਿ ਆਪ ਚੇਤਨ ਕਵੀ ਸਨ। ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਨਾ ਆਪ ਜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਭਾਵੇਂ ਮੁੱਖ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਸੀ ਪਰ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਦਾਤ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਸਥਿਰ ਪੂਰਨ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਨਾਲ ਉਚਾਰੇ ਆਪ ਦੇ ਬੋਲ ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ ਉੱਚੀਆਂ ਸਿਖਰਾਂ ਨੂੰ ਛੂੰਹਦੇ ਬੋਲ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਸਿੱਧੀ ਪਾਠਕਾਂ ਅਥਵਾ ਸਰੋਤਿਆਂ ਦੇ ਹਿਰਦਿਆਂ ਤਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸ ਗਵਾਹ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬੋਲਾਂ ਨੇ ਉਸ ਨਿਘਰੀ ਹੋਈ ਮਾਨਵਤਾ ਦੀ ਕਾਇਆ ਕਲਪ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਨਵਾਂ ਬਲ, ਨਵੀਂ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਤੇ ਨਵਾਂ ਜੀਵਨ ਉਤਸ਼ਾਹ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਿਸ ਸਦਕਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲਾਂ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਦੇ ਵਿਰੁਧ ਉਹ ਸਾਹਸ ਤੇ ਸ੍ਵੈ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਜਹਾਦ ਖੜਾ ਕੀਤਾ ਕਿ ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਦਿੱਤੇ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਦੇ ਦੀਰਘ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਨਵੇਕਲੇ ਕਾਵਿ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਉਹ ਮਿਲਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਕਵੀ ਬਣਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਨਿਸਚਿਤ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਵੱਲ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸੰਕੇਤ ਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਲਾਗੂ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ।[1] ਇਸ ਲਈ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਅਥਵਾ ਕਾਵਿ-ਸੁਹਜ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਆਪ ਜੀ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਾ ਦੀ ਧਾਰਨੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

---

1. ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਦੂਜੇ ਅਧਿਆਇ ਦੇ ਦੂਜੇ ਅੱਧ ਵਿਚ ਇਸ ਸਬੰਧੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਦੇ ਸੁਪ੍ਰਸਿਧ ਆਲੋਚਕ ਆਰ. ਏ. ਸਕਾਟ ਜੇਮਜ਼ (R.A. Scott-James) ਨੇ ਥਾਮਸ ਡੀ ਕੁਇੰਸੀ (Thomas De Quincey 1785-1859) ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਂਦਿਆਂ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ The Making of Literature ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਅਥਵਾ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਗਿਆਨ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਓਜਮਈ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਸਾਹਿਤ। ਜਿਥੇ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਉੱਦੇਸ਼ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇਣਾ ਅਥਵਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਸਾਰ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰੇਰਣਾਮਈ ਤੇ ਕਾਇਆ ਕਲਪ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਗਿਆਨਮਈ, ਤਰਕਸ਼ੀਲ, ਪੰਡਤਾਨਾ ਵਿਆਖਿਆ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਹੁਲਾਸ ਭਰੇ ਹਿਤ ਦੇ ਹਮਦਰਦੀ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਪਾਠਕਾਂ ਅਥਵਾ ਸਰੋਤਿਆਂ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਸੂਝ ਤਕ ਅਪੜਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਪਹਿਲੇ ਨੂੰ ਜੀਵਨ-ਨਉਕਾ ਦਾ ਪਤਵਾਰ ਕਹੀਏ ਤਾਂ ਦੂਜਾ ਉਸ ਦਾ ਚੱਪੂ ਅਥਵਾ ਬਾਦਬਾਨ ਹੈ।[2] ਸਾਧਾਰਣ ਤੌਰ ਤੇ ਦਰਸ਼ਨ, ਧਰਮ, ਵਿਗਿਆਨ ਆਦਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਰਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਕਾਟ-ਜੇਮਜ਼ ਅਨੁਸਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਰਖ ਸਾਹਿਤਿਕ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਥਵਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਨਾਲ ਕਰਕੇ ਹੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਉਘਾੜਿਆ ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਇਸ ਵਿਚਲੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਸੁਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਤੇ ਤਰਕ ਦਾ ਢੁੱਕਵਾਂ ਤੇ ਅਰਥ-ਭਰਪੂਰ ਹੋਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਝ ਪ੍ਰਤਿਭਾਸ਼ਾਲੀ ਕਲਾਕਾਰ ਅਥਵਾ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਐਸੇ ਵੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਤੇ ਲਿਖਦੇ ਵੀ ਹਨ ਤਾਂ ਤਰਕ ਤਕ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਖਦੇ ਸਗੋਂ ਉਹ ਕਲਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਸਰਕ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਉੱਚੀਆਂ ਸੁਹਜ-ਭਰਪੂਰ ਕਲਾ-ਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀਆਂ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਮੱਧ-ਕਾਲ ਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਇਕ ਇਹੋ ਜਿਹੇ ਹੀ ਕਵੀ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੁਹਾਂ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਸੰਗਮ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਵਿ ਗਿਆਨਮਈ ਸਿੱਖਿਆਦਾਇਕ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਸੁਹਜ-ਭਰਪੂਰ ਓਜਸਵੀ ਕਾਵਿ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ ਦੀ ਆਭਾ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਬੜੀ ਅਦੁੱਤੀ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ 20 ਰਾਗਾਂ[3] ਵਿਚ ਸੰਪਾਦਿਤ ਇਹ ਕਾਵਿ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਪਲਬਧ ਹੈ। ਜਪੁ,

---

2. "There is first, the literature of knowledge; and secondly, the literature of power. The function of the first is to teach; the function of the second is to move; the first is a rudder; the second an oar or a sail. The first speaks to the mere discusive understanding; the second speaks, ultimately, it may happen, to the higher understanding or reason but always through affections of pleasure and sympathy."

–*The Making of Literature*, Secker & Warburg, London, 1953, p. 23.

3. ਇਹ ਰਾਗ ਹਨ : ਸਿਰੀ ਰਾਗ, ਮਾਝ ਰਾਗ, ਗਉੜੀ ਰਾਗ, ਆਸਾ ਰਾਗ, ਗੂਜਰੀ ਰਾਗ, ਬਿਹਾਗੜਾ ਰਾਗ, ਵਡਹੰਸ ਰਾਗ, ਸੋਰਠ ਰਾਗ, ਧਨਾਸਰੀ ਰਾਗ, ਤਿਲੰਗ ਰਾਗ, ਸੂਹੀ ਰਾਗ, ਬਿਲਾਵਲ ਰਾਗ, ਰਾਮਕਲੀ ਰਾਗ, ਮਾਰੂ ਰਾਗ, ਤੁਖਾਰੀ ਰਾਗ, ਭੈਰਉ ਰਾਗ, ਬਸੰਤ ਰਾਗ, ਸਾਰੰਗ ਰਾਗ, ਮਲਾਰ ਰਾਗ ਤੇ ਪਰਭਾਤੀ ਰਾਗ।

ਸਲੋਕ ਸਹਸਕ੍ਰਿਤੀ ਤੇ ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵਧੀਕ ਇਸ ਤੋਂ ਅਤਿਰਿਕਤ ਰਚਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਾਲ ਦੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਰ ਕਾਵਿ ਬਾਰੇ ਇਹ ਗੱਲ ਭਰੋਸੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਵਿਸ਼ੇ, ਆਕਾਰ ਤੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਤੇ ਵਿਚਿੱਤਰਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਸੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀਨ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸਰੂਪ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸੂਖਮ ਅਧਿਆਤਮਕ ਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਪਰਮ-ਸਚਾਈਆਂ ਦੀ ਸੁਹਜਮਈ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ 'ਜਪੁ' ਵਰਗਾ ਉੱਚ-ਪਧਰੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕਾਵਿ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਠੀਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਸਾਰ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਬਾਰਾਂਮਾਹ ਤੇ ਆਰਤੀ ਵਰਗੀਆਂ ਉੱਚ-ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਰਚਨਾਵਾਂ, ਛੰਤ, ਪਹਿਰੇ, ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ, ਪੱਟੀ, ਵਾਰ ਵਰਗੇ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਕ ਕਾਵਿ ਲਈ ਨਵ-ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦੇ ਆਪ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਤੇ 'ਸਿਧ-ਗੋਸ਼ਟ' ਵਰਗੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸਮਕਾਲੀਨ ਚਿੰਤਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਰਖ ਕੇ ਵਿਵੇਚਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਭਾਵੇਂ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਰਾਜ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅਤੇ ਰਾਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਯੋਗ ਸਥਾਨ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਕਰਕੇ, ਇਸ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਬਾਰੇ ਖੋਜ-ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਆਰੰਭ ਹੋ ਗਿਆ ਪਰ ਇਸ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਅਸਲ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ, 1966 ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਬਾ ਬਣ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਮਿਲੀ। ਪੀ-ਐਚ.ਡੀ. ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਮਧ-ਕਾਲੀਨ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਇਸ ਖੋਜ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਿੰਦੂ ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ ਹੀ ਰਿਹਾ। ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਤੌਰ ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ ਪੱਖ ਵੱਲ ਬਹੁਤਾ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਕਾਵਿ ਦੇ ਇਸੇ ਓਜਮਈ ਪੱਖ ਨੂੰ ਹੀ ਤਾਂ ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ ਬਰਾੜ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਰਾਹੀਂ ਬੜੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਤੇ ਨਿਆਂ ਦੇ ਯੁਕਤ ਢੰਗ ਰਾਹੀਂ ਉਘਾੜਨ ਦਾ ਉਪਰਾਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕਾਵਿ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੂਰਬੀ ਤੇ ਪੱਛਮੀ ਦੁਹਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਤੋਂ ਇਸ ਕਾਵਿ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਨਿਰੀਖਣ ਕਰਦਿਆਂ ਇਸ ਦੀ ਕਲਾ ਪ੍ਰਬੀਨਤਾ, ਕਾਵਿ-ਸੁਹਜ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦੀ ਸੂਖਮਤਾ ਨੂੰ ਬੜੀ ਮਿਹਨਤ ਤੇ ਲਗਨ ਨਾਲ ਉਘਾੜਿਆ ਹੈ।

ਡਾਕਟਰ ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ ਬਰਾੜ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਇਕ ਬੜੇ ਹੋਣਹਾਰ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਸਨ। ਆਪ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਤੋਂ ਐਮ.ਏ. ਪੰਜਾਬੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮੁੱਢਲੇ ਵਿਦਿਆਰਥੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਸਨ ਜੋ ਐਮ. ਏ. ਕਰਨ ਉਪਰੰਤ ਇਥੇ ਹੀ ਪਹਿਲਾਂ ਕੁੱਝ ਚਿਰ ਖੋਜ-ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਰਹੇ ਤੇ ਫਿਰ ਲੈਕਚਰਾਰ ਤੇ 1979 ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ ਵਿਚ ਰੀਡਰ ਰਹੇ। 1970 ਵਿਚ ਆਪ ਨੇ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਕਲਾ ਪੱਖ' (Poetic Art of Guru Nanak Dev) ਵਿਸ਼ੇ ਤੇ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਲਿਖ ਕੇ ਇਸੇ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਫੈਕਲਟੀ ਤੋਂ ਪੀ-ਐਚ. ਡੀ. ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ। ਇਹ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਆਪ ਨੇ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਅਧਿਐਨ ਵਿਭਾਗ ਦੇ ਮੁਖੀ (ਸਵਰਗਵਾਸੀ) ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦੀ ਅਗਵਾਈ ਹੇਠ

ਕੀਤਾ ਸੀ। ਡਾਕਟਰ ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ ਬਰਾੜ ਦੇ 1980 ਵਿਚ ਅਚਨਚੇਤ ਚਲਾਣੇ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਜਗਤ ਇੱਕ ਕੁਸ਼ਲ ਪੰਜਾਬੀ-ਅਧਿਆਪਕ ਅਤੇ ਡੂੰਘੇਰੀ ਨੀਝ ਵਾਲੇ ਚਿੰਤਕ ਤੋਂ ਵਾਂਝਿਆ ਰਹਿ ਗਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਸੰਪਾਦਨ ਦੀ ਸੇਵਾ ਦਾ ਮਾਣ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਬਖ਼ਸ਼ਿਆ ਹੈ ਜੋ ਯਥਾ ਯੋਗ ਨਿਭਾਉਂਦਿਆਂ, ਇਸ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਜਗਤ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਲੈ ਰਿਹਾ ਹਾਂ।

ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਸੰਬੰਧੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਉੱਚ-ਕੋਟੀ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੀਆਂ ਕੁੱਝ ਰਾਵਾਂ ਦੇਣੀਆਂ ਵੀ ਅਸੰਗਤ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੀਆਂ :

"ਮੇਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਇਹ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰੀ ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚੰਗਾ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਰਘ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤੇ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਿਆ ਤੇ ਠੀਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ....ਇਹ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਗਿਆਨ ਵਿਚ ਸਰਾਹੁਣਯੋਗ ਵਾਧਾ ਕਰਦਾ ਹੈ............। ਖੋਜ-ਕਰਤਾ ਨੇ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਗੰਭੀਰ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਨਵੇਂ ਵਿਚਾਰ ਤੇ ਰੁੱਚੀਆਂ ਲਭਣ ਵਿਚ ਚੰਗੀ ਸੂਝ ਦਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।[4]

—ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ

"ਲੇਖਕ ਨੇ ਆਪਣੇ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਮਸਾਲਾ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਮਿਹਨਤ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਪੂਰਨ ਇਨਸਾਫ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।............ ਲੇਖਕ ਨੇ ਇਸ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਬੜੀ ਕਰੜੀ ਘਾਲਣਾ ਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਸੰਪੂਰਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।"..... "ਕਾਵਿ ਭਾਸ਼ਾ ਸਬੰਧੀ ਛੇਵਾਂ ਅਧਿਆਇ ਇਸ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਦੀ ਇਕ ਬਹੁਮੁਲੀ ਦੇਣ ਹੈ।[5]"

—ਡਾ. ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ

"ਖੋਜੀ ਨੇ ਬਹੁਤ ਮਿਹਨਤ ਕੀਤੀ ਹੈ ਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਬਹੁ-ਬਿਧ ਸਰੋਤਾਂ ਤੋਂ ਲਾਭਵਾਨ ਹੋਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਯਤਨ ਸਰਾਹੁਣਯੋਗ ਹੈ........... ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ

---

4. "I think the thesis clearly proves that Shri Harbans Singh has a breadth of outlook and a good grasp of Guru Nanak's hymns. He has done extensive reading and has made a good use of critical faculty. He has understood his problem well and has presented it in a correct perspective...The thesis is a good addition to the existing stock of knowledge about Guru Nanak.................(the scholar) has shown ability for collecting, facts & diving deep into them for the discovery of new trend and ideas." – (Dr) Sher Singh

5. "The author took great pains to collect the matter and did justice to his chosen subject............................ The author has accomplished this work at the cost of tremendous labour and continuous study.................... The sixth chapter-poetic language is a valuable piece of this work. – (Dr) Kala Singh Bedi

ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਿਤ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਨਾਲ ਨਿਭਾਇਆ ਹੈ।
—ਡਾ. ਹਰਭਜਨ ਸਿੰਘ

ਇਸ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਰਸੀਆ ਅਥਵਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸ਼ਰਧਾਲੂਆਂ ਸਾਹਮਣੇ ਪੁਸਤਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਵਧਾਈ ਦੀ ਪਾਤਰ ਹੈ ਅਤੇ ਕਰਮਵਾਰ ਡਾ. ਅਵਤਾਰ ਸਿੰਘ ਤੇ ਡਾ. ਦਰਸ਼ਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਪੀ-ਐਚ.ਡੀ. ਦੇ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ "Ethics of Sikhs" 1970 ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ (1976) ਛਾਪ ਕੇ ਪਾਈ ਹੋਈ ਨਿਰੋਈ ਪਿਰਤ ਨੂੰ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰ ਰਹੀ ਹੈ।

ਗੁਰਚਰਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ)

ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਭਾਗ,
ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਪਟਿਆਲਾ।

ਭੂਮਿਕਾ

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਸ਼ਾਇਰ' ਦੇ ਆਗਮਨ ਨਾਲ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵੇਂ ਅਤੇ ਸ਼ਾਇਦ ਸਭ ਤੋਂ ਸੱਜਰੇ ਧਰਮ ਦੀ ਸਿਰਜਨਾ ਹੋਈ ਹੈ। ਆਮ ਕਰਕੇ ਧਰਮਾਂ ਨੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣਾ ਆਪਣਾ ਸ੍ਵਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪੰਦਰ੍ਹਵੀਂ ਸ਼ਤਾਬਦੀ ਜਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਕੁਝ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਜਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੇ ਕੁੱਝ ਸਿੱਧਾਂਤ ਤਾਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋਏ ਹਨ ਪਰ ਕਿਸੇ ਧਰਮ ਦੀ ਨਵੀਂ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੋਈ। ਸਾਡੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸੰਬੰਧੀ ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਦੇ ਮੋਢੀ ਹੋਣ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਤਾਂ ਅਧਿਕ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਹਿਤਿਕ ਦੇਣ ਵੱਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਹੁਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸਾਹਿਤਿਕ ਪੱਖਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਯਤਨ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਅਧਿਕ ਕਰਕੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸਟੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪਾਠਕਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰਬਾਣੀ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਿਆ ਹੈ। ਭਾਈ ਜੋਧ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਸ. ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸਤਾਰ ਸਹਿਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇਣ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ 'ਦੀਵਾਨਾ', ਡਾ. ਗੋਪਾਲ ਸਿੰਘ 'ਦਰਦੀ', ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, ਡਾ. ਸੁਰਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਕੋਹਲੀ ਆਦਿ ਖੋਜੀਆਂ ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰਬਾਣੀ ਸੰਬੰਧੀ ਚਿੰਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਆਪਣਾ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ : ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਕਲਾ' ਲਿਖਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵੀ, ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਉਪਰੋਕਤ ਦਰਸਾ ਆਏ ਹਾਂ, ਅਧਿਕ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਮੱਤ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਸੰਬੰਧੀ ਚਿੰਤਨ ਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਪੱਖਾਂ ਕਾਵਿ ਰਸ, ਕਾਵਿ-ਰੂਪ, ਰਾਗ, ਭਾਵ, ਪ੍ਰਤੀਕ, ਬਿੰਬ, ਰੂਪਕ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ, ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਇੱਕ ਜਾਂ ਡੇਢ ਪੰਨੇ ਤੋਂ ਵੱਧ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ। ਸਾਡੀ ਜਾਚੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਦਾ ਪੱਖ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਝਾਕ ਰਿਹਾ ਸੀ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਸ਼ਾਇਰ' ਬਣਨ ਦਾ ਮਾਣ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਆਵੇਸ਼ਮਈ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਦੇ ਭਾਵ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਭਾਵ ਨੂੰ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਕਿਵੇਂ ਢਾਲਦੇ ਹਨ, ਫਿਰ ਕਾਵਿ-ਭਾਵ, ਰਾਗ ਆਦਿ ਨੂੰ ਰਸਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਵੇਂ ਬਦਲਦੇ ਹਨ, ਫਿਰ ਆਵੇਸ਼ ਭਾਵ ਰਾਗ ਰਸ ਕਿਵੇਂ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਫਿਰ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਅਗੋਂ ਕਾਵਿ-

ਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਹ ਸਾਰਾ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਕਿਵੇਂ ਰਸ-ਆਸ੍ਵਾਦਨ ਜਾਂ ਆਨੰਦ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਆਨੰਦ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਕਿਵੇਂ ਸਜੀਵ ਹੋ ਉਠਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਅਜਿਹੀ ਸਜੀਵਤਾ ਕਿਵੇਂ ਨਵ-ਧਰਮ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ: ਅਤਿਅੰਤ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਜਾਂ ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰਖ ਕੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣਾ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਕਲਾ ਪੱਖ' ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਹਸ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਕਲਾ-ਪੱਖ' ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੂੰ 'ਸ਼ਾਇਰ' ਜਾਂ ਕਵੀ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਸ਼ਾਇਰ' ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ 'ਕਾਵਿ' ਮੰਨ ਕੇ ਉਸੇ ਦੇ ਕਲਾ-ਪੱਖਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਵੇਚਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠ-ਭੂਮੀ' ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਮੇਲ-ਨਿਖੇੜ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਕਾਵਿ-ਮਹੱਤਵ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਅਸੀਂ ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਂ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਕਰਕੇ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ' ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਲਾ- ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਏ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਅਸੀਂ 'ਮੂਲ-ਮੰਤਰ' ਅਤੇ 'ਕਾਵਿ' ਦਾ ਅੰਤਰ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਬਿੰਬਾਂ, ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤਰਣ, ਪੌਰਾਣ ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਕੇ ਭਾਵ-ਰੂਪ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਇਹ ਭਾਵ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਰਸ-ਆਸ੍ਵਾਦਨ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ 'ਰਸ-ਵਿਵੇਚਨ' ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸ਼ਿੰਗਾਰ, ਰੁਦਰ, ਬੀਰ, ਬੀਭਤਸ, ਹਾਸ, ਕਰੁਣ, ਅਦਭੁੱਤ, ਭਿਆਨਕ, ਸ਼ਾਂਤ, ਭਗਤੀ ਰਸ ਆਦਿ ਕਿਵੇਂ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਹੋਏ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਰਸਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚ ਕੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ 'ਰਸ-ਵਿਵੇਚਨ' ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ। 'ਕਾਵਿ-ਰੂਪ' ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਭਾਵ ਕਿਸ ਕਿਸ ਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਰੂਪਮਾਨ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਪਦੇ, ਸਲੋਕ, ਅਸ਼ਟਪਦੀ, ਪਹਰੇ, ਵਾਰ, ਛੰਤ, ਸੋਲਹੇ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਅਸੀਂ ਵੱਖ ਚਿੰਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀਆਂ ਲੰਮੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਜਿਵੇਂ 'ਜਪੁਜੀ', 'ਸਿਧ ਗੋਸ਼ਟਿ', 'ਪਟੀ', 'ਓਅੰਕਾਰ', 'ਬਾਰਹਮਾਹਾ', 'ਥਿਤੀ', 'ਕੁਚਜੀ', 'ਸੁਚਜੀ', 'ਅਲਾਹੁਣੀਆ' ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਵੱਖ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿਰੀ, ਮਾਝ, ਗਉੜੀ, ਆਸਾ, ਗੂਜਰੀ, ਬਿਹਾਗੜਾ, ਵਡਹੰਸ, ਸੋਰਠਿ, ਧਨਾਸਰੀ, ਤਿਲੰਗ, ਸੂਹੀ, ਬਿਲਾਵਲ, ਰਾਮਕਲੀ, ਮਾਰੂ ਤੁਖਾਰੀ, ਭੈਰਉ, ਬਸੰਤ, ਸਾਰੰਗ, ਮਲਾਰ, ਪਰਭਾਤੀ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਰਸਾ ਕੇ ਰਾਗ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਵ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੁੰਦਾ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਮਿਲਣ ਵਜੋਂ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਤੇ ਕੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਅਸੀਂ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਕਿਹੜਾ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਅਤੇ ਰਾਗ ਸੰਭਾਲ ਸਕਦਾ ਸੀ ਦਾ ਵੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਦੇ ਕਲਾਸੀਕਲ ਰਾਗਾਂ ਦਾ

ਕਾਵਿ ਨਾਲ ਕਿਵੇਂ ਸੰਬੰਧ ਜੁੜ ਗਿਆ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੋਇਆ, ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਚਾਨਣ ਪਾਉਣ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ' ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਸਿੱਧਾਤਾਂ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਅਸੀਂ ਭਾਵ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ-ਰੂਪ ਰਾਹੀਂ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਕਿਵੇਂ ਵਿਸ਼ੇ, ਵਸਤੂ, ਕਾਵਿ-ਰੂਪ, ਰਾਗ, ਰਸ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਅਨੁਸਾਰ ਚਲਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਕਿਵੇਂ ਯੁੱਗ-ਬਿੰਬ ਬਣਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਕੀ ਮਹੱਤਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਸਰਵੇਖਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ ਕਲਾ ਕਿਵੇਂ ਕਾਵਿ-ਸਿਖਰ ਤੇ ਪਹੁੰਚੀ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਖੰਡਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪਾਉਣ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਇਸ ਖੋਜ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਲਿਖਣ ਵਿਚ ਮੇਰਾ ਸਹਿਯੋਗ ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ, ਪਟਿਆਲਾ; ਸੈਂਟ੍ਰਲ ਪਬਲਿਕ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ, ਪਟਿਆਲਾ; ਪੰਜਾਬ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ, ਚੰਡੀਗੜ੍ਹ; ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ, ਦਿੱਲੀ; ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਆਦਿ ਦੇ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀਅਨਜ਼ ਨੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਤਿਅੰਤ ਰਿਣੀ ਹਾਂ। ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ ਦੀ ਜ਼ਾਤੀ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ ਦਾ ਲਾਭ ਵੀ ਜੋ ਮੈਂ ਉਠਾਇਆ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵੀ ਦਿਲੋਂ ਧੰਨਵਾਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੈਂ ਬਾਕੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਦਾ, ਜੋ ਮੇਰੇ ਨਿਗਰਾਨ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਸਦਕਾ, ਅਤਿ ਧੰਨਵਾਦੀ ਹਾਂ।

ਅੰਤ ਵਿਚ ਮੈਂ ਨਿਮਰਤਾ ਸਹਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਕੁੱਝ ਸ਼ਬਦ-ਜੋੜਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਵੀ ਬੇਨਤੀ ਕਰਨ ਦੀ ਰੀਝ ਰਖਦਾ ਹਾਂ। ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸ਼ਬਦ ਲਿਖੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਸਮਾਜਕ ਸਾਮਾਜਕ, ਸਾਮਾਜਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ ਜਾਂ ਸਮੂਹਕ, ਸਾਮੂਹਕ, ਸਮੂਹਿਕ, ਸਾਮੂਹਿਕ ਆਦਿ। ਅਸੀਂ ਵਿਦਵਾਨ ਸੱਜਣਾਂ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਬਦ-ਜੋੜਾਂ ਦੀ ਇਕਸਾਰਤਾ ਰਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਅਣ-ਸੁਲਝੀ ਸਮੱਸਿਆ ਜੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਝਾਕ ਪਵੇ ਤਾਂ ਮੈਂ ਬਾਕੀ ਸਜਣਾਂ ਵਾਂਗ ਬੇਵੱਸ ਹੀ ਹਾਂ।

ਹਰਬੰਸ ਸਿੰਘ ਬਰਾੜ

ਤਤਕਰਾ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ : ਕਵੀ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕਵੀ ਸਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਾਵਿ ਹੈ। ਇਸ ਕਥਨ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ :

"ਕਰੇ ਕਰਾਇ ਸਭ ਕਿਛੁ ਜਾਣੈ ਨਾਨਕ ਸਾਇਰ ਇਵ ਕਹਿਆ" [1]

ਸਾਡਾ ਮਨੋਰਥ ਨਾ ਤਾਂ ਏਥੇ 'ਨਾਨਕ ਸ਼ਾਇਰ' ਨੂੰ ਮਹਾਂਪੁਰਖ[2], ਗੁਰਮੁਖ[3], ਗੁਰੂ, ਅਵਤਾਰ[4], ਦਾਸ[5] ਆਦਿ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਨ ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ 'ਨਾਨਕ ਦੇਵ' ਨੂੰ ਵਿਸਾਰਣ ਦਾ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਪੂਰਾ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੋਂ ਅਪ੍ਰਗਟ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਤੱਥ-ਆਸਾਰੀ ਖੋਜੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਰਹੱਸ ਨਾਲ ਵਫ਼ਾਈ ਨਹੀਂ ਪਾਲ ਸਕੇ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ-ਆਧਾਰੀ ਵਿਦਵਾਨ ਇਤਿਹਾਸਿਕ 'ਨਾਨਕ ਦੇਵ' ਨੂੰ ਸੰਭਾਲ ਨਹੀਂ ਸਕੇ। ਸਾਡੇ ਲਈ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਨੂੰ ਜਾਣੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਸੰਬੰਧੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਸ਼ੋਭਾ ਨਹੀਂ ਦੇਵੇਗਾ। ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੂਰੇ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਗਿਆਤ ਲਈ ਤੱਥ (ਇਤਿਹਾਸਕ) ਅਤੇ ਰਹੱਸ (ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ) ਦਾ ਮੇਲ ਕਰ ਲੈਣਾ ਵਧੀਕ ਉਚਿਤ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। 'ਨਾਨਕ ਦੇਵ' ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਵਿਅਕਤੀ ਸਨ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਤੱਥ-ਖੋਜ ਅਧੀਨ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ 'ਗੁਰੂ' ਸ਼ਬਦ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਸੱਚ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸੰਬੰਧੀ ਇਉਂ ਸੋਚ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਰਹੱਸ ਆਧਾਰੀ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ' ਅਤੇ ਤੱਥ ਆਧਾਰੀ 'ਨਾਨਕ ਦੇਵ' ਮਿਲਦੇ ਠੀਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਬਿੰਬ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਰਹੱਸ ਅਤੇ ਤੱਥ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਸ਼ਬਦਾਰਥ (ਸ਼ਬਦ+ਅਰਥ) ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਤਾਂ ਉਹ ਸਾਹਿਤਕਾਰ (ਕਵੀ) ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਗੁਰੂ' ਅਤੇ 'ਨਾਨਕ ਦੇਵ' ਰਲ ਕੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰ (ਸਾਇਰ) ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹੋ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ 'ਸਾਇਰ' ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਤੱਥ ਅਤੇ ਰਹੱਸ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਪਟੀ)
2. "ਇਹ ਬਾਣੀ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਦੀ ਨਿਜ ਘਰਿ ਵਾਸਾ ਹੋਇ॥" —ਮ.੧, ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ (ਓਅੰਕਾਰੁ)
3. "ਸਤਿਗੁਰ ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਗਟਿਆ ਮਿਟੀ ਧੁੰਧ ਜਗ ਚਾਨਣ ਹੋਆ॥ ਗੁਰਮੁਖ ਕਲਿ ਵਿਚ ਪਰਗਟ ਹੋਆ॥"
   —ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਵਾਰ ੧, ਪਉੜੀ ੨੭.
4. ਵਿਸਤਾਰ ਲਈ ਵੇਖੋ ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮਸਾਖੀ, ਪੰ. 1.
5. "ਨਾਨਕ ਤਾ ਕਾ ਦਾਸੁ ਹੈ ਬਿੰਦ ਬਿੰਦ ਚੁਖ ਚੁਖ ਹੋਇ॥" —ਮ.੧ ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ (ਪਦੇ, ਘਰ ੧).

ਦੋਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪਾਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਿਕ 'ਨਾਨਕ ਦੇਵ' ਵੇਦ ਨਾਲ ਵਾਦ ਵਿਵਾਦ ਕਰਦੇ ਹਨ[1], ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ[2], ਜਨੇਊ ਪਾਉਣ ਵਾਲੇ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਵਿਮਰਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ[3], ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਲ ਗੋਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਨ[4], ਜੋਗੀ ਤੋਂ ਜੋਗ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਪੁਛਦੇ ਹਨ[5], ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਤੇ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਰਦੇ ਹਨ[6], ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ[7] ਆਦਿ ਅਤੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਸੱਚ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਾਲੇ 'ਗੁਰੂ' ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵੈਦ ਨੂੰ 'ਕਰਕ ਕਲੇਜੇ ਮਾਹਿ'[8] ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨੂੰ 'ਛੋਡੀਲੇ ਪਾਖੰਡਾ। ਨਾਮ ਲਇਐ ਜਾਹਿ ਤਰੰਦਾ।'[9] ਦਾ ਗਿਆਨ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਸੂਤਕ ਵਾਲੇ ਦਾ, ਖਾਣਾ ਪੀਣਾ ਪਵਿਤੁ ਹੈ ਦਿਤੋਨੁ ਰਿਜਕੁ ਸੰਬਾਹਿ। ਨਾਨਕ ਜਿਨੀ ਗੁਰਮੁਖਿ ਬੁਝਿਆ ਤਿਨਾ ਸੂਤਕੁ ਨਾਹਿ।[10] ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਭਰਮ ਮੁਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਸਿੱਧਾਂ ਨੂੰ 'ਸਾਚ ਸ਼ਬਦ ਬਿਨੁ ਮੁਕਤਿ ਨ ਕੋਇ'[11], ਕਹਿਕੇ ਸਿੱਖਿਆ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜੋਗੀ ਨੂੰ 'ਏਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਿ ਕਰਿ ਸਮਸਰਿ ਜਾਣੈ ਜੋਗੀ ਕਹੀਐ ਸੋਈ' ਜਾਂ 'ਅੰਜਨ ਮਾਹਿ ਨਿਰੰਜਨਿ ਰਹੀਐ ਜੋਗ ਜੁਗਤਿ ਤਉ ਪਾਈਐ'[12] ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਹਿੰਦੂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਨੂੰ 'ਮਿਹਰ ਮਸੀਤਿ ਸਿਦਕੁ ਮੁਸਲਾ ਹਕੁ ਹਲਾਲ ਕੁਰਾਣੁ ਸਰਮ ਸੁੰਨਤਿ ਸੀਲੁ ਰੋਜਾ ਹੋਹੁ ਮੁਸਲਮਾਣੁ। ਜਾਂ 'ਪੰਜਿ ਨਿਵਾਜਾ ਵਖਤ ਪੰਜਿ ਪੰਜਾ ਪੰਜੇ ਨਾਉ। ਪਹਿਲਾ ਸਚੁ ਹਲਾਲ ਦੁਇ ਤੀਜਾ ਖੈਰ ਖੁਦਾਇ। ਚਉਥੀ ਨੀਅਤਿ ਰਾਸਿ ਮਨੁ ਪੰਜਵੀ ਸਿਫਤਿ ਸਨਾਇ। ਕਰਣੀ ਕਲਮਾ ਆਖਿ ਕੈ ਤਾ ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਸਦਾਇ।' ਜਾਂ 'ਹਕੁ ਪਰਾਇਆ ਨਾਨਕਾ ਉਸ ਸੂਅਰ

---

1. "ਵੈਦ ਬੁਲਾਇਆ ਵੈਦਗੀ ਪਕੜਿ ਢੰਢੋਲੇ ਬਾਂਹ॥ ਭੋਲਾ ਵੈਦੁ ਨ ਜਾਣਈ ਕਰਕ ਕਲੇਜੇ ਮਾਹਿ"॥
—ਮ.੧, ਰਾਗ ਮਲਾਰ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)
2. "ਗਊ ਬਿਰਾਹਮਣ ਕਉ ਕਰੁ ਲਾਵਹੁ ਗੋਬਰਿ ਤਰਣੁ ਨ ਜਾਈ॥
ਧੋਤੀ ਟਿਕਾ ਤੇ ਜਪਮਾਲੀ ਧਾਨੁ ਮਲੇਛਾਂ ਖਾਈ॥
ਅੰਤਰਿ ਪੂਜਾ ਪੜਹਿ ਕਤੇਬਾ ਸੰਜਮੁ ਤੁਰਕਾ ਭਾਈ॥" —ਮ.੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)
3. "ਤਗੁ ਨ ਇੰਦ੍ਰੀ ਤਗੁ ਨਾ ਨਾਰੀ। ਭਲੇਕੇ ਥੁਕ ਪਵੈ ਨਿਤ ਦਾੜੀ॥
ਤਗੁ ਨ ਪੈਰੀ ਤਗੁ ਨ ਹਥੀ। ਤਗੁ ਨ ਜਿਹਵਾ ਤਗੁ ਨ ਅਖੀ॥" —ਮ.੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)
4. "ਸਿਧ ਸਭਾ ਕਰਿ ਆਸਣਿ ਬੈਠੇ ਸੰਤ ਸਭਾ ਜੈਕਾਰੋ॥
ਤਿਸੁ ਆਗੈ ਰਹਿਰਾਸਿ ਹਮਾਰੀ ਸਾਚਾ ਅਪਰ ਅਪਾਰੋ॥" —ਮ.੧, ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ (ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)
5. "ਜੋਗੁ ਨਾ ਖਿੰਥਾ, ਜੋਗ ਨਾ ਡੰਡੇ ਜੋਗੁ ਨ ਭਸਮ ਚੜਾਈਐ॥
ਜੋਗੁ ਨ ਮੁੰਦੀ ਮੂੰਡਿ ਮੁਡਾਇਐ ਜੋਗੁ ਨ ਸਿੰਙੀ ਵਾਈਐ॥" —ਮ.੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਪਦੇ, ਘਰੁ)
6. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)
7. "ਏਤੀ ਮਾਰ ਪਈ ਕਰਲਾਣੇ ਤੈ ਕੀ ਦਰਦੁ ਨ ਆਇਆ॥ —ਮ.੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਪਦੇ, ਘਰੁ)
8. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਲਾਰ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)
9. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)
10. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)
11. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ (ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)
12. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਪਦੇ, ਘਰੁ)

ਉਸ ਗਾਇ।'[1] ਆਖ ਕੇ ਮੱਤ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਬਾਬਰ ਦੇ ਹਮਲੇ ਵੇਲੇ 'ਖੁਰਾਸਾਨ ਖਸਮਾਨਾ ਕੀਆ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਡਰਾਇਆ। ਆਪੈ ਦੋਸੁ ਨਾ ਦੇਈ ਕਰਤਾ ਜਮੁ ਕਰਿ ਮੁਗਲੁ ਚੜਾਇਆ। ਏਤੀ ਮਾਰ ਪਈ ਕਰਲਾਣੈ ਤੈਂ ਕੀ ਦਰਦ ਨਾ ਆਇਆ।'[2] ਦੁਆਰਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਉਲਾਂਭਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਆਦਿ। ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ 'ਗੁਰੂ' ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵੀ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵੀ ਸ਼ੋਭ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹੋ ਕਿ ਗੁਰੂ ਅਤੇ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਦਾ ਬਿੰਬ 'ਨਾਨਕ ਸਾਇਰ' ਵਿਚ ਲੁਪਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਥਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੂੰ 'ਸਾਇਰ' ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਨੂੰ 'ਕਾਵਿ' ਮੰਨਿਆ ਹੈ।

ਭਾਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ 'ਸਾਇਰ' ਆਖਿਆ ਹੈ ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਸਿੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਭਾਸ ਰਹੀ ਹੈ। ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਚਾਰੀਆਂ ਭਾਮਹ, ਰੁਦ੍ਰਟ, ਵਾਮਨ ਆਦਿ ਨੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ ਦਾ ਮੇਲ[3], ਸ਼ਬਦਾਰਥ[4], ਗੁਣ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਸਹਿਤ ਸ਼ਬਦਾਰਥ[5] ਆਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਰਥ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਕਵੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵੀ ਸ਼ਬਦਾਰਥ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸ਼ਬਦਾਰਥ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਾਵਿ ਹੀ ਹੋਵੇ, ਦਰਸ਼ਨ ਜਾਂ ਕੋਈ ਨੀਤੀ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਛਮੀ ਚਿੰਤਕ ਡੀਕੁਇਨਜੀ (De Quincey) ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਦਰਸ਼ਨ ਨਾਲੋਂ ਨਿਖੇੜਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਵਿ-ਭਾਵ-ਆਧਾਰੀ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਗਿਆਨ-ਆਧਾਰੀ ਸਾਹਿਤ ਹੈ। ਸਕਾਟ ਜੇਮਜ਼ ਇਸੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਇਉਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ-ਆਧਾਰੀ ਸਾਹਿਤ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਕ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸਾਹਿਤ ਸਹਾਨੁਭੂਤੀ, ਆਨੰਦ ਅਤੇ ਭਾਵ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[6] ਅਰਨੈਸਟ ਕਜ਼ਾਇਰਰ (Ernst Cassirer) ਕਲਾ ਨੂੰ ਆਵੇਸ਼ ਜਗਤ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[7] ਪਾਲ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੬)
3. ਭਾਮਹ, ਕਾਵਯਾਲੰਕਾਰ, 1.16.
4. ਰੁਦ੍ਰਟ, ਕਾਵਯਾਲੰਕਾਰ, 1.
5. ਵਾਮਨ, ਕਾਵਯਾਲੰਕਾਰ ਸੂਤਰ. 4.1.2.
6. "There is, first, the literature of knowledge : secondly, the literature of power. The function of the first is to teach ; the function of the second is to move; the first is a rudder; the second, an oar or a sail. The first speaks to the mere discursive understanding, the second speaks ultimately, it may happen, to the higher understanding or reason, but always through affections of pleasure and sympathy." R.A. Scott James, *The Making of Literature*, Mercury Books, London, 1963, p. 23
7. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. I, Yale University Press, New Haven, Conn., 1953, p. 111.

ਵਲੇਰੀ ਕਲਾ ਨੂੰ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਗਟਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।[1] ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਸਹਾਨੁਭੂਤੀ, ਆਨੰਦ ਭਾਵ, ਆਵੇਸ਼ ਆਧਾਰੀ ਕਲਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਵੀ ਮੰਨ ਰਹੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਵੇਖਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਕੀ ਉਹ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਆਵੇਸ਼ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਰਚਦੇ ਹਨ? ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਨੂੰ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਟੂਕ ਵਲ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ :

"ਜੈਸੀ ਮੈ ਆਵੈ ਖਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ ਤੈਸੜਾ ਕਰੀ ਗਿਆਨ ਵੇ ਲਾਲੋ॥"[2]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਏਥੇ ਆਵੇਸ਼ ਨੂੰ ਪਹਿਲ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਦੂਜੀ ਥਾਂ ਤੇ ਰੱਖ ਰਹੇ ਹਨ। ਏਥੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਭਾਂਤ ਗਿਆਨ ਆਵੇਸ਼-ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਆਵੇਸ਼-ਆਧਾਰੀ ਸ਼ਬਦਾਰਥ ਕਾਵਿ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਏਥੇ ਗਿਆਨ ਦਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਕਾਵਿ ਬਣ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਾਵਿ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕਵੀ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੋ ਅਜਿਹੇ ਕਾਵਿ-ਆਵੇਸ਼ ਨੂੰ 'ਖਸਮ' ਅਥਵਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪ ਸੰਚਾਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਬਲ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਵਿਅਕਤੀ ਉੱਤੇ ਅਜਿਹੇ ਕਾਵਿ-ਆਵੇਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਬਲਤਾ ਤੀਬਰ ਰੂਪ ਧਾਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਕਵੀ ਦਾ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਸੀਮਤ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਦੇ ਗਿਆਨ-ਭਾਵ ਪਾਸਾਰ ਲੰਘਕੇ ਸਾਧਾਰਣ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਤੋਂ ਉੱਚੇ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।[3] ਉੱਚੇ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨਿਰੋਲ ਭਾਵ ਬਣਕੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੀ ਸੂਚਕ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਰਹੱਸਮਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਭੇਦ ਹੋ ਨਿਬੜਦੀ ਹੈ।[4] ਪਰਿਣਾਮ ਵਜੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਜਦ ਇੱਕ-ਸੁਰ ਜਾਂ ਲਿਵਲੀਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਉੱਚੇ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਵਾਲੀ ਰਹੱਸਮਈ ਆਵੇਸ਼ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ, ਗਿਆਨ, ਬੌਧਿਕਤਾ ਅਤੇ ਤਰਕ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਨਹੀਂ ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹੋ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸ੍ਰੋਤ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੀ ਬਜਾਇ ਰਹੱਸਮਈ ਆਵੇਸ਼ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ, ਬੌਧਿਕਤਾ, ਤਰਕ, ਦਰਸ਼ਨ, ਵਿਗਿਆਨ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਆਦਿ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸੰਪੂਰਣ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਨਾਲ ਮਾਣ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਵਿਪਰੀਤ ਕਾਵਿ-ਆਵੇਸ਼ ਸੰਜੋਗਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਰੱਖਣ ਕਰਕੇ ਰਹੱਸਮਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਅਜਿਹੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਮਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ।[5] ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਵੇਸ਼ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਵਿਸ਼ੇ ਜਾਂ ਵਸਤੂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[6] ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਵਿਦਵਾਨ, ਪੰਡਿਤ[1], ਮੁਲਾਂ[2], ਵੇਦ

1. Paul Valery, *The Art of Poetry*, pp. 228-29
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤਿਲੰਗ, ਪਦੇ, (ਘਰੁ ੩).
3. "He is objective and impersonal even inhuman for as an artist he is his work, and not a human being." Jung *Modern Man in Search of a Soul*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1961, p. 194.
4. Ibid, p. 195
5. Henry Bergson : *Introduction to Metaphysics*, pp. 6-7
6. Dr. Jung, "*Psychological Types*," p. 568

ਪੜ੍ਹੇ ਗਿਆਨੀ[3] ਆਦਿ ਕੇਵਲ ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਗਿਆਨਵਾਨ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹੀ ਬੌਧਿਕਤਾ ਤੋਂ ਅਗੇ ਲੰਘ ਕੇ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਹੀ ਮਹੱਤ੍ਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਗਿਆਨ, ਬੁੱਧੀ ਦੀ ਬਜਾਇ ਅਨੁਭਵ ਸਹਿਤ ਮਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਰੰਗ ਲੈਣਾ ਲੋਚਦੇ ਹਨ :

1. *"ਮੇਰਾ ਮਨੋ ਮੇਰਾ ਮਨੁ ਰਾਤਾ ਲਾਲ ਪਿਆਰੇ ਰਾਮ॥"*[4]
2. *"ਸਬਦਿ ਅਨਾਹਦਿ ਸੋ ਸਹੁ ਰਾਤਾ ਨਾਨਕੁ ਕਹੈ ਵਿਚਾਰ॥"*[5]
3. *"ਤੇਰਾ ਏਕੋ ਨਾਮੁ ਮਜੀਠੜਾ ਰਤਾ ਮੇਰਾ ਚੋਲਾ ਸਦ ਰੰਗ ਢੋਲਾ॥"*[6]
4. *"ਰੰਗਿ ਰਤਾ ਮੇਰਾ ਸਾਹਿਬੁ ਰਵਿ ਰਹਿਆ ਭਰਪੂਰਿ॥"*[7]
5. *"ਨਾਨਕੁ ਨਾਮੁ ਰਤੇ ਬੈਰਾਗੀ ਅਨਹਦ ਰੁਣ ਝੁਣਕਾਰੇ॥"*[8]

'ਮਨ ਰਾਤਾ' ਦੀ ਪਰਸਥਿਤੀ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੈ। ਸੋ ਇਉਂ ਕਵੀ-ਮਨ ਬੌਧਿਕ ਜਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਿਚਰਣ ਦੀ ਥਾਂ ਅਨੁਭਵ-ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਅਨੁਭਵ-ਅਵਸਥਾ ਹੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਵਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦੂਜਿਆਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵਿਦਵਾਨ, ਪੰਡਿਤ, ਮੁਲਾ ਆਦਿ ਨਾਲੋਂ ਕਵੀ ਦਾ ਕੱਦ ਉਚੇਰਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਹ ਬਾਰ ਬਾਰ ਆਪਣੇ ਨਾਂ ਨਾਲ ਕਦੀ 'ਸਾਇਰ' ਕਦੀ 'ਢਾਡੀ' (ਕਵੀ ਰੂਪ ਹੀ) ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਵਰਤਦੇ ਹਨ :

1. *"ਕਰੇ ਕਰਾਏ ਸਭ ਕਿਛੁ ਜਾਣੈ, ਨਾਨਕ ਸਾਇਰ ਇਵ ਕਹਿਆ॥"*[9]
2. *"ਢਾਡੀ ਸਚੈ ਮਹਲਿ ਖਸਮਿ ਬੁਲਾਇਆ॥"*[10]
3. *"ਹਉ ਢਾਡੀ ਵੇਕਾਰ ਕਾਰੇ ਲਾਇਆ॥"*[11]

---

1. "ਕਥਨੈ ਕਹਣਿ ਨ ਛੁਟੀਐ ਨਾ ਪੜਿ ਪੁਸਤਕ ਭਾਰ॥
ਕਾਇਆ ਸੋਚ ਨਾ ਪਾਈਐ ਬਿਨੁ ਹਰਿ ਭਗਤਿ ਪਿਆਰ॥" —ਮ.੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ (ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ)
2. "ਸੁਚੇ ਏਹਿ ਨ ਆਖੀਅਹਿ ਬਹਿਨ ਜਿ ਪਿੰਡਾ ਧੋਇ॥
ਸੁਚੇ ਸੇਈ ਨਾਨਕਾ ਜਿਨ ਮਨਿ ਵਸਿਆ ਸੋਇ॥" —ਮ.੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ (ਵਾਰ 17)
3. "ਪੰਡਿਤ ਪਾਧੇ ਜੋਇਸੀ ਨਿਤ ਪੜਹਿ ਪੁਰਾਣਾ॥
ਅੰਤਰਿ ਵਸਤੁ ਨ ਜਾਣਨੀ ਘਟਿ ਬ੍ਰਹਮੁ ਲੁਕਾਣਾ॥" —ਮ.੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ (ਅਸ਼ਟਪਦੀ, 14)
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ (ਛੰਤ, ਘਰੁ ੧)
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ
8. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ (ਛੰਤ, ਘਰੁ ੧)
9. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ (ਵਾਰ)
10. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ (ਵਾਰ)
11. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ (ਵਾਰ)

4. "ਢਾਡੀ ਕਰੇ ਪਸਾਉ ਸਬਦੁ ਵਜਾਇਆ।।"[1]

5. "ਢਾਡੀ ਕਥੇ ਅਕਥੁ ਸਬਦਿ ਸਵਾਇਆ।।"[2]

6. "ਹਉ ਢਾਡੀ ਕਾ ਨੀਚ ਜਾਤਿ ਹੋਰ ਉਤਮ ਜਾਤਿ ਸਦਾਇੰਦੇ।।"[3]

ਉਪਰੋਕਤ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚਾਰ-ਵਿਵੇਚਨ ਤੋਂ ਤਾਂ ਇਹ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਸਿੱਧ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਜਾਂ ਕਵੀ-ਮਨ ਦੀ ਹੀ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਮਾਣਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਹੁਣ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਕਿਉਂ ਕੇਵਲ ਅਨੁਭਵ-ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਮਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ?

ਕਵੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ

ਕਵੀ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਕਵੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਜਾਣਿਆ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਮਾਣਿਆ ਹੀ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਹੋਬਜ਼ (Hobbes) ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।[4] ਜੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਸ਼ੇ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਤਰਕ ਨਾਲ ਸੌਖਿਆਂ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਨਿਆਇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਇਸ ਮੰਤਵ ਲਈ ਸ਼ਾਇਦ ਸਭ ਤੋਂ ਢੁੱਕਵਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਪਲੇਟੋ ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਕਲਪ (Idea) ਸੰਬੰਧੀ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਅਧੀਨ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਅਰਸਤੂ ਜੋ ਆਤਮਿਕ ਦਰਸ਼ਨਵੇਤਾ ਨਹੀਂ[5], ਆਪਣੀ ਤਾਰਕਿਕ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇ ਦਿੰਦਾ ਜਾਂ ਭਾਰਤ ਦਾ ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਈ ਗਿਆਨ-ਸੋਧ ਦੇ ਜਾਂਦਾ। ਸੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨਵੇਤਾ ਸ਼ੰਕਰ, ਅੰਤਰ-ਮੁਖੀ ਦਰਸ਼ਨਵੇਤਾ ਪਲੇਟੋ, ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਦਰਸ਼ਨਵੇਤਾ ਅਰਸਤੂ, ਅੰਤਰ-ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਦਰਸ਼ਨਵੇਤਾ ਕਾਂਤ, ਆਵੇਸ਼ਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨਵੇਤਾ ਬਰਗਸਾਂ, ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਦਰਸ਼ਨਵੇਤਾ ਹੈਗਲ, ਵਿਗਿਆਨੀ ਆਇਨ ਸਟਾਇਨ, ਨਿਊਟਨ ਅਤੇ ਐਡਿੰਗਟਨ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਜ਼ੁੰਗ ਆਦਿ ਦੇ ਗਿਆਨ ਸਿੱਧਾਂਤਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਦਰਸ਼ਨਵੇਤਾ ਬਰਟ੍ਰੇਂਡ ਰਸਲ ਵੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਗਣਿਤ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਾਕੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋਣ ਦਾ ਅਸਫਲ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਿਉਂ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਯੁੱਗ ਨੇ ਗਣਿਤ ਨੂੰ ਸਥੂਲ ਜਗਤ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਨਿਰਾਕਾਰ ਜਗਤ ਦੇ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਯੋਗ ਵਿਧੀ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ)
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ (ਵਾਰ)
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ (ਵਾਰ)
4. "Hobbes answers that God is not an object of philosophy" Bertrand Russell, *The Story of Wstern Philosophy*, p. 534.
5. "Aristotle was fundamentally a non-spiritual philosopher in opposite to Plato........" J.G. Bennett. '*A Spiritual Psychology*'. Hodder and Stoughton, 1964, p. 29.

ਮੰਨਿਆ ਹੈ।[1] ਸ਼ਾਇਦ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਬਰਟ੍ਰੰਡ ਰਸਲ ਨੇ ਗਣਿਤ ਨੂੰ ਸੱਚ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਸੌਂਦਰਯ ਕਿਹਾ ਹੈ[2] ਪਰ ਅਜੇ ਤਕ ਕੋਈ ਵੀ ਗਣਿਤ ਵਿਗਿਆਨੀ ਮਨੁੱਖ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ-ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਅਧੀਨ ਪਾ ਲੈਣ ਦਾ ਦਾਹਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਰਸ਼ਨਵੇਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਸੀਮਤ ਤਰਕ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ। ਸੋ ਇਉਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਅਸੀਮ ਅਤੇ ਅਤਾਰਕਿਕ ਹੀ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਅਤਾਰਕਿਕ ਅਵਸਥਾ ਬਾਰੇ ਜੇ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਫੇਰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਤਰਕ ਨਾਲ ਇਸ ਨੂੰ ਤਰਕ-ਅਧੀਨ ਕਰੇ ਤਾਂ ਡਾ. ਜੁੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਖੇਦ ਭਰੀ ਭੁੱਲ ਹੀ ਹੈ।[3] Pierre Thevena ਨੇ ਸਪਸ਼ੱਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਤਾਂ ਕਵੀ ਨਾਲ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[4] ਕਵੀ ਦੀ ਬਾਣੀ ਉਪਰੋਕਤ ਕਿਸੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰਖਕੇ ਨਹੀਂ ਰਚੀ ਜਾਂਦੀ ਸਗੋਂ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ-ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਲਿਆਕੇ ਰਚੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਇੱਕ 'ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਨੁਭਵ' ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮਾਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ[5], ਕਿਸੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ। ਏਥੇ 'ਅਨੁਭਵ' ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ-ਰਹਿਤ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਰਹਿਤ ਅਨੁਭਵ ਬਾਰੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇਣੀਆਂ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸੰਬੰਧੀ ਸੀਮਤ ਅਤੇ ਅਧੂਰਾ ਗਿਆਨ ਦੇਣਾ ਹੈ।[6] ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸੰਬੰਧੀ ਗੂੰਗੇ ਗੁੜ ਖਾਇਆ' ਵਲ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਦੇ ਕੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ-ਹੀਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। Meister Eckjardt ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਕਹਿਣ ਨਾਲੋਂ 'ਚੁੱਪ' ਰਹਿਣਾ ਹੀ ਸੱਭ ਤੋਂ ਚੰਗੇਰਾ ਹੈ।[7] ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਗ੍ਰੰਥ 'ਬ੍ਰਹਮਸੂਤਰਭਾਸ਼' ਵਿਚ ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਅਨੁਭਵ

---

1. Bertrand Russell, *The Scientific Outlook,* George Allen Union Ltd., London, 1954, pp.112-115.
2. "Mathematics, rightly viewed, possess not only truth, but supreme beauty." – Bertrand Russell, *Mysticism and Logic Longmans*, Gree And Co. 1921, p. 60.
3. "It would be regretable mistake if any body should take my observation as a kind of proof of the existence of God". –Jung, *'Psychology and Religion*, pp. 58-59.
4. "The philosopher, in the current sense of the term should keep silent; it is the poet and the thinker who should replace him. (Being)". *What is Phenomenology?* Translated and edited by James M. Edie, Merlin Press, London. 1963, p. 62.
5. "God is not thought or contrived, nor is he apprehended and exhausted by our ideas : He is experienced". Hans Schaer, *"Religion and the Cure of Souls"* Translated by Hull Bollinggen Series XXI, New York. 1960, p. 137.
6. "Though our choice characterizes and defines 'God' it is always man-made, and the definition it gives, therefore, finite and imperfect." –Jung *'Psychology and Religion'*, West & East translated by R.F.C. Hull. Routledge & Kegan Paul. London 1858, p. 37.
7. "As Meister Eckhardt has written, God 'the simple ground, the still desert, the simple silence." Quoted by Ernst Cassirer, *'Language and Myth'*, p. 74.

ਸੰਬੰਧੀ ਇਕ ਕਥਾ ਸੁਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਸਕਲੀ ਜਦੋਂ ਭਾਵੇ ਤੋਂ ਬ੍ਰਹਮ ਬਾਰੇ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਚੁੱਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਕਈ ਵਾਰ ਪੁੱਛਣ ਤੇ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਕਈ ਵਾਰ ਦਸ ਚੁਕਿਆ ਹਾਂ, ਤੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੀ ਨਹੀਂ "ਆਤਮਾ ਚੁੱਪ ਹੈ"[1] ਯਾਦ ਰਹੇ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਸਾਰ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਇੱਕੋ ਹੀ ਸਮਝੇ ਗਏ ਹਨ। 'ਤੈਤ੍ਰਯ-ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਆਤਮਾ ਹੀ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ :

"तद्‌ ब्रह्म। स आत्मा"[2]

ਸੋ ਮਨੁੱਖ ਬ੍ਰਹਮ, ਆਤਮਾ ਜਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਚੀਨਣ ਵਾਲਾ ਪਰਮਾਤਮਾ-ਸ੍ਵਰੂਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ ਮਿਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[3] 'ਛਾਂਦੋਗਿਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਵਿਚ ਨਾਰਦ ਦੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਭਲੀਭਾਂਤ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਰਿਗ, ਯੁਜਰ, ਸਾਮਵੇਦ ਸਮੇਤ ਮੰਤਰਾਂ ਦੇ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਪਵਿੱਤਰ ਪੁਸਤਕਾਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਆਤਮਾ ਦਾ ਪਤਾ ਨਹੀਂ।[4] ਸੋ ਮਨੁੱਖ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ-ਪੂਰਣ ਹੋਕੇ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਸੰਕੋਚ ਕਰ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਰਿਸ਼ੀ ਇਸੇ ਕਰਕੇ 'ਨੇਤੀ ਨੇਤੀ', ਕਹਿ ਉਠੇ ਸਨ। ਨੇਤੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਬ੍ਰਹਮ ਜਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਨਿਸਹੋਂਦ ਨਹੀਂ[5], ਸਗੋਂ ਬ੍ਰਹਮ ਇਹ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਵੀ ਨਹੀਂ ਤੋਂ ਹੈ। ਸੋ 'ਨੇਤੀ' ਤਾਂ ਦੱਸਣ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੀ ਹੈ। ਪਰਿਣਾਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਗਿਆਨ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ-ਵਿਧੀ ਅਸਮਰੱਥ ਹੈ, ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ। ਸੋ ਪਰਮਾਤਮਾ 'ਦਰਸ਼ਨ' ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ 'ਅਨੁਭਵ' ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹੋ ਕਿ ਅਨੁਭਵੀ ਮਨੁੱਖ ਜਾਂ ਕਵੀ ਹੀ ਇਸ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਸੰਜੋਗਾਤਮਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇੱਕ-ਸੁਰਤਾ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਗਿਆਨ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਿੱਥ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ 'ਅਨੁਭਵ' ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਦਰਸ਼ਨਵੇਤਾ ਨਾਲੋਂ ਕਵੀ ਦੇ ਕੁਝ ਅਧਿਕ ਹੀ ਨੇੜੇ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ, ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਕਵੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਵੀ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ

---

1. Sankra on Brahmasutura, III. 2.17 and also vide Deussen *'Philosophy or Upanishads'*, p. 156.
2. "That is Brahman; that is the Atma." Tait Up. 1.5.
3. "ਆਤਮਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਏਕੋ ਕਰੈ॥
   ਅੰਤਰ ਕੀ ਦੁਬਿਧਾ ਅੰਤਰਿ ਮਰੈ॥" —ਮ. ੧, ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ
4. "Chan. Up. vii. 2.
5. "The neti neti negates all descriptions about the Brahman, but not the Brahman itself". -Chandradhar Sharma. *A Critical Survey of Indian Philosophy,* p. 29.

ਲਈ ਕਵੀ ਦਾ ਰਾਹ ਹੀ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਗਿਆਨ ਬਾਹਰਵਰਤੀ ਹਨ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਜਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅੰਦਰਵਰਤੀ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਸੋ ਆਤਮਾ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਬਾਹਰਵਰਤੀ ਗਿਆਨ ਕੋਲੋਂ ਉਂਜ ਵੀ ਅਸਮਰੱਥ ਹੈ। 'ਕਠੋਪਨਿਸ਼ਦ' ਵਿਚ ਦਰਜ ਹੈ ਕਿ "ਆਤਮਾ ਵੇਦ-ਅਧਿਐਨ, ਬੌਧਿਕਤਾ ਜਾਂ ਸਿੱਖਿਆ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਜਾਣੀ ਜਾ ਸਕਦੀ।"[1] ਇਥੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਸੰਕੋਚ ਨਹੀਂ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਗਿਆਨ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਨੀਵਾਂ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। 'ਮਾਂਡੂਕ ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਦੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚਾਰਨਯੋਗ ਹਨ ਕਿ ਗਿਆਨ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵੇਦ ਨੀਵੇਂ ਗਿਆਨ ਵਾਲੇ ਹਨ।[2] ਨੀਵੇਂ ਗਿਆਨ ਵਿਚ ਰਿਗਵੇਦ, ਯੱਜੁਰਵੇਦ, ਸਾਮਵੇਦ, ਅਥਰੂਵੇਦ, ਧੁਨੀ-ਵਿਗਿਆਨ, ਧਰਮ-ਸਿੱਧਾਂਤ, ਵਿਆਕਰਣ, ਸ਼ਬਦ-ਵਿਗਿਆਨ, 'ਮੀਟਰਕਸ', ਤਾਰਾ-ਵਿਗਿਆਨ ਆਦਿ ਹਨ।[3] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹੇ ਸਾਧਾਰਣ ਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਵੇਦਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰਵਰਤੀ ਅਰਥ ਕਰਕੇ 'ਆਹਰਣਿ ਮਤਿ ਵੇਦ ਹਥੀਆਰੁ'[4] ਕਹਿਕੇ ਆਤਮ-ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਜੇ ਸੋਚਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਆਤਮ-ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮ-ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਬ੍ਰਹਮ-ਅਨੁਭਵ ਆਨੰਦ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਰਾਮਾਨੁਜ ਇਸੇ ਮੱਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਇਉਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਮ-ਆਨੰਦ ਬ੍ਰਹਮ ਹੀ ਹੈ।[5] ਅਜਿਹੇ ਆਨੰਦ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਕਵੀ ਨੂੰ ਸ਼੍ਰੇਸ਼ਟ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਹ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਕ ਕਵੀ ਵਾਂਗ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਕਈ ਰੂਪਕਾਂ, ਅਲੰਕਾਰਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਬਿੰਬਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਨਿਰੰਕਾਰ, ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ, ਨਿਰੰਜਨ, ਰਾਮ, ਮੁਰਾਰੀ, ਹਰੀ, ਅਲਾਹੁ, ਕਰੀਮੁ, ਗੋਵਿੰਦ, ਖਸਮ, ਪਿਰੁ, ਸਾਜਣ, ਸੁਜਾਣੁ, ਆਦਿ[6]; ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਹੀ ਸਿੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ

---

1. "This Atman cannot be attained by the study of the vedas, nor by intellect, nor even by much learning................"Kath Up. II. 23 (Tr. Swami Sarva Nanda, Sri Rama Krishna Math, Madras-4, 1956. p. 55).
2. "To him Angiras replied : There are two kinds of knowledge to be acquired, as indeed the knowers of the vedas have said-one a lower and the other a higher." Mand. Up. I.1.4. Ibid. p. 13.
3. Mand. Up. 1.1.5
4. ਮ. ੧, ਜਪੁ .
5. "Ramanuja, on the other hand, argues that this Ananda is Brahman" Dr. Radha Krishan, *Indian Philosophy*, Vol. I, p. 167.
6. ਵੇਖੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਪ੍ਰਤੀਕ :
   "ਸਾਚਾ ਸਚੁ ਸੋਈ ਅਵਰ ਨ ਕੋਈ।। ਜਿਨਿ ਸਿਰਜੀ ਤਿਨ ਹੀ ਫੁਨਿ ਗੋਈ।।
   ਆਪਿ ਉਪਾਏ ਆਪ ਖਪਾਏ।। ਆਪੇ ਸਿਰ ਸਿਰ ਧੰਧੇ ਲਾਏ।।
   ਆਪੇ ਦਾਨਾ ਆਪੇ ਬੀਨਾ।। ਆਪੇ ਆਪ ਉਪਾਇ ਪਤੀਨਾ।।
   ਆਪੇ ਪਉਣ ਪਾਣੀ ਬੈਸੰਤਰੁ, ਆਪੇ ਮੇਲ ਮਿਲਾਈ ਹੇ।।
   ਆਪੇ ਪੁਰਖ ਆਪੇ ਹੀ ਨਾਰੀ।। ਆਪੇ ਪਾਸਾ ਆਪੇ ਸਾਰੀ।।
   ਆਪੇ ਪਿੜ ਬਾਧੀ ਜਗੁ ਖੇਲੇ, ਆਪੇ ਕੀਮਤਿ ਪਾਈ ਹੇ।।" —ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ (ਸੋਲਹੇ)

ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣਾ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਇਕ ਕਵੀ ਰੂਪ ਦਾ ਬਣਾ ਰਹੇ ਹਨ, ਉਹ ਇਕ ਅਨੁਭਵੀ ਬਣ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਜੇਹੇ ਅਨੁਭਵ ਸਦਕਾ ਉਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼-ਆਨੰਦ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਦ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀਆਂ ਉਤਪਤ ਕੀਤੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵੇਖਦੇ ਹਨ

"ਬਲਿਹਾਰੀ ਕੁਦਰਤ ਵਸਿਆ ਤੇਰਾ ਅੰਤ ਨ ਜਾਈ ਲਖਿਆ।।"[1]

ਤਾਂ ਉਹ ਇੱਕ ਅਗੰਮੀ ਵਿਸਮਾਦ ਵਿਚ ਇਉਂ ਗਾ ਉਠਦੇ ਹਨ :

"ਵਿਸਮਾਦ ਰੁਪੁ ਵਿਸਮਾਦ ਰੰਗ।। ਵਿਸਮਾਦ ਨਾਗੇ ਫਿਰਹਿ ਜੰਤ।।
ਵਿਸਮਾਦ ਪਉਣ ਵਿਸਮਾਦ ਪਾਣੀ।। ਵਿਸਮਾਦੁ ਅਗਨੀ ਖੇਡਹਿ ਵਿਡਾਣੀ।।
ਵੇਖਿ ਵਿਡਾਣੁ ਰਹਿਆ ਵਿਸਮਾਦੁ।। ਨਾਨਕ ਬੁਝਣੁ ਪੂਰੈ ਭਾਗ।।"[2]

ਉਪਰੋਕਤ ਟੂਕਾਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਆਨੰਦ, ਵਿਸਮਾਦ ਜਾਂ ਆਵੇਸ਼ ਤੋਂ ਉਚਾਰਦੇ ਹਨ, ਕਿਸੇ ਸੀਮਾ ਬੱਧ ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਆਰਥਿਕ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਆਦਿ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਾਂਗੇ। ਅਰਥਾਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪਹਿਲੇ ਕਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਮਗਰੋਂ ਚਿੰਤਕ ਹਨ। ਇੱਕ ਚਿੰਤਕ ਦਾ ਗਿਆਨ-ਖੇਤਰ ਸੀਮਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮੁੱਖ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਅਨੰਤ-ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾ ਨਹੀਂ ਸਕਿਆ ਪਰ ਕਵੀ ਦਿੱਬ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਵੀ ਇਕ-ਸੁਰਤਾ ਰੱਖ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਇਕ-ਸੁਰਤਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਖਸਮ ਅਥਵਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਆਵੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਜਿਹੇ ਆਵੇਸ਼ ਸੰਬੰਧੀ ਉਹ ਹੀ ਬੋਲ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਪ ਆਵੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਉਂ ਸਾਡੇ ਮੱਤ ਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ :

"ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਕੀ ਸਾਰ ਸੋਈ ਜਾਣੈ ਜਿ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਕਾ ਵਾਪਾਰੀ ਜੀਉ।।"[3]

ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਨੁਭਵ-ਆਧਾਰਿਤ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ 'ਢਾਡੀ' ਅਥਵਾ 'ਸਾਇਰ' ਜਾਂ ਕਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਜਾਂ ਬਾਣੀ 'ਕਾਵਿ' ਹੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠ-ਭੂਮੀ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸੰਪੂਰਣ ਚਿੰਤਨ ਕਰਨ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਪੂਰਵ ਨਾਨਕ-ਕਾਲ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਣੀ ਸਾਡੇ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਕਿਉਂ ਜੋ ਅਜਿਹੇ ਕਾਵਿ-ਅਧਿਐਨ ਨਾਲ ਇਕ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਕਰਨਾ ਸਹਾਇਕ ਸਿੱਧ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਕਾਵਿ-ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਲੜੀ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤ੍ਵ ਵੀ ਉਜਾਗਰ ਹੋ ਸਕੇਗਾ।

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ (ਵਾਰ)
2. ਉਹੀ
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ

ਪੂਰਵ ਨਾਨਕ-ਕਾਲ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਸੂਫੀ ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ ਪਰਿਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਕਾਵਿ, ਸਗੁਣ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਜੋਗੀਆਂ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਅਧਿਕ ਕਰਕੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਆਤਮਿਕ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਸੂਫ਼ੀ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਅਭਾਰਤੀ (ਸੂਫ਼ੀ ਕਾਵਿ) ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾਵਾਂ ਪ੍ਰਵਾਨ ਚੜ੍ਹ ਰਹੀਆਂ ਸਨ। ਅਸੀਂ ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਪੂਰਵ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਤਿੰਨ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਸਕਦੇ ਹਾਂ :

1. ਸੰਬਾਦ-ਬਿਰਤੀ
2. ਵਿਵਾਦ-ਬਿਰਤੀ
3. ਸਮਨਵੈ-ਬਿਰਤੀ

ਸੰਬਾਦ-ਬਿਰਤੀ ਵਿਚ "ਆਪਣੇ ਅਤੇ ਪਰਾਏ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਵਾਦ ਨਹੀਂ : ਸਮਝੌਤਾ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਏਥੇ ਨਿੱਜ ਅਤੇ ਪਰ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਬਾਦ"[1] ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਵਾਦ-ਬਿਰਤੀ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਉਲੇਖ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਵਾਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਨਵੈ-ਬਿਰਤੀ ਜਾਂ ਸਮਝੌਤਾ-ਬਿਰਤੀ ਵਿਚ ਦੋ ਧਿਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਕੇ ਕੋਈ ਸੌਖਾ ਰਾਹ ਲੱਭ ਲੈਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਲੈਣੇ ਯੋਗ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਕਿ "ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਨਿਰਗੁਣ ਕਾਵਿ ਨਾ ਨਾਥ-ਸੰਤ ਸਾਹਿਤ ਵਾਂਗ ਵਿਵਾਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਭਗਤੀ ਸਾਹਿਤ ਵਾਂਗ ਸਮਨਵੈਵਾਦੀ। ਨਾ ਉਹ ਦੋ ਧਿਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਇੱਕ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਵਾ ਕੇ ਸੁਖੈਨਤਾ ਦਾ ਰਾਹ ਅਪਨਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਹਿਤ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਹਰ ਪੱਖ ਨੂੰ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਪੱਧਰ ਉੱਪਰ ਆਪਣੀ ਗੱਲ ਕਹਿਣ ਦਾ ਹੱਕ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਮੱਤ ਦੂਸਰੇ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਮੀਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਕਿਸੇ ਮੱਤ ਦੀ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਨਹੀਂ। ਤਿਆਗ ਅਤੇ ਗ੍ਰਹਿਣ ਦਾ ਹੱਕ ਹਰ ਕਿਸੇ ਦਾ ਆਪਣਾ ਹੈ।"[2] ਪੂਰਵ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਬਿਰਤੀਆਂ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਥਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਵਾਦੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਦੁਰੇਡੇ ਜਾ ਚੁੱਕੀ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਥਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸੰਪੂਰਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਸੰਕੋਚ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਵ-ਨਾਨਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਜੋਗੀਆਂ, ਨਾਥਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਧਾਂ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਕਾਫ਼ੀ ਮੌਲ ਚੁੱਕੀ ਸੀ। ਡਾ. ਹਜ਼ਾਰੀ ਪ੍ਰਸਾਦ ਦਿਵੇਦੀ ਨੇ ਗੋਰਖਨਾਥ ਦੇ ਕੁੱਝ ਸਾਮਿਅਕ ਸਿੱਧਾਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਚੌਰੰਗੀਨਾਥ, ਚਾਮਰੀਨਾਥ, ਤੰਤਿਪਾ, ਦਾਰਿਪਾ, ਵਿਰੂਪਾ, ਕਮਾਰੀ, ਕਨਖਲ, ਮੇਖਲ, ਧੋਬੀ, ਨਾਗਅਰਜਨ, ਅਚਿਤਿ, ਚੰਪਕ,

---

1. ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, *'ਪੰਜਾਬੀ ਨਿਰਗੁਣ ਕਾਵਿ'* (ਲੇਖ), ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆਂ, ਜੂਨ, 1969, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, ਪੰ. 92.
2. ਉਹੀ, ਪੰ. 94.

ਚੁਣਕਰਨਾਥ, ਕਾਮਰੀ, ਧਰਮਪਾਪਤੰਗ, ਭਦਪਾ, ਸਬਰ, ਸ਼ਾਂਤ, ਕੁਮਾਰੀ, ਸਿਆਰੀ, ਕਮਲਕੰਗਾਰ ਅਤੇ ਚਰਪਟੀਨਾਥ ਹਨ।[1] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਚੌਰਾਸੀ ਸਿੱਧਾਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਵੀ ਸਿੱਧ-ਪਰੰਪਰਾ ਦੀ ਪ੍ਰਫੁੱਲਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਸੂਚੀ ਦਿਵੇਦੀ ਨੇ 'ਨਾਥ-ਸੰਪਰਦਾਇ' ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ।[2] ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਥਾਂ ਦੇ ਅੱਗੋਂ ਕਈ ਮੱਤ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਥਮ ਨਾਥ ਆਦਿ ਨਾਥ ਸੀ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮਛੰਦਰਨਾਥ ਅਤੇ ਜਾਲੰਧਰ ਨਾਥ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਪਰਿਪਾਟੀਆਂ ਚਲਾ ਲਈਆਂ ਸਨ। ਮਛੰਦਰ ਨਾਥ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਗੋਰਖਨਾਥ ਅਤੇ ਚੌਰੰਗੀ ਨਾਥ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਪਰਿਪਾਟੀਆਂ ਤੋਰੀਆਂ। ਗੋਰਖ ਨਾਥ ਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪਰਿਪਾਟੀ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿਚ ਗੈਨੀਨਾਥ, ਨਿਵਿਰਤੀਨਾਥ, ਗਿਆਨਨਾਥ ਆਦਿ ਹੋਏ ਹਨ।[3] ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਥਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਹਠਯੋਗ, ਪਿੰਡ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ, ਇੜਾ, ਪਿੰਗਲਾ, ਸੁਖਮਨਾ, ਮਾਇਆ, ਅਪਰ, ਪਰਮ, ਸੁੰਨ, ਨਿਰੰਜਨ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਦਿ ਗਿਆਨ-ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਰਸਮਾਂ, ਰੀਤਾਂ ਅਤੇ ਪਹਿਰਾਵਾ ਦੇਸ਼ ਦੇਸ਼ਾਂਤਰ ਫਿਰਨਾ, ਤੀਰਥੀ ਨਾਉਣਾ, ਤਾੜੀ ਲਾਉਣਾ, ਭਸਮ ਲਾਉਣੀ, ਮੁੰਦਰਾਂ ਪਾਉਣੀਆਂ, ਸਿਰ ਮੁਨਾਉਣਾ, ਸਿੰਙੀ, ਡੰਡਾ ਆਦਿ ਰੱਖਣਾ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿੱਚੋਂ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।[4] ਸਿੱਧਾਂ, ਨਾਥਾਂ, ਜੋਗੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਜਗਤ ਨੂੰ 'ਦੁਨੀਆ ਸਾਗਰ ਦੁਤੁਰ'[5] ਕਹਿਕੇ ਇਸ ਦਾ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਪਰਬਤਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਯੋਗ ਆਸਣ ਲਾਉਣ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਰੀ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਜਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸਿੱਧਾਂ ਕੋਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਹੁੰਦੀ ਹੈ 'ਫਿਰ ਪੁੱਛਣ ਸਿੱਧ ਨਾਨਕਾ ਮਾਤਲੋਕ ਵਿਚ ਕਯਾ ਵਰਤਾਰਾ'[6]। ਸਿੱਧ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਤੋਂ ਮਾਤਲੋਕ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਇਉਂ ਪੁੱਛਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਆਪ ਮਾਤਲੋਕ ਵਿਚ ਰਹਿ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਜਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਰਬਤ ਮਾਤ-ਲੋਕ ਦਾ ਭਾਗ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਸਿੱਧਾਂ ਨੇ ਪਰਬਤਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿਕੇ ਯੋਗ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਨਾਲ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਕਰਾਮਾਤਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਮਿਥ ਲਿਆ ਸੀ[7] ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਿੱਖ-ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ 'ਧਿਗੁ ਸਿਧੀ ਧਿਗੁ ਕਰਾਮਾਤ'[8] ਆਖਕੇ ਨਿੰਦਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਯੋਗੀਆਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸਾਧਾਰਣ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਯੋਗ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਤਕਨੀਕੀ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਸੀ ਜੋ ਕਾਵਿ ਦੇ

---

1. ਹਜਾਰੀ ਪ੍ਰਸਾਦ ਦਿਵੇਦੀ, ਨਾਥ-ਸੰਪਰਦਾਇ, ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਅਕੈਡਮੀ, ਉਤਰਪ੍ਰਦੇਸ਼, ਅਲ੍ਹਾਬਾਦ, 1950, ਪੰ. 137.
2. ਉਹੀ ਪੰ. 33.
3. ਉਹੀ, ਪੰ. 32.
4. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਘਰੁ ੭ ਪਦੇ) ਅਤੇ ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ (ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ) .
5. 'ਦੁਨੀਆ ਸਾਗਰੁ ਦੁਤਰੁ ਕਹੀਐ ਕਿਉਕਰਿ ਪਾਈਐ ਪਾਰੋ ॥' ਮ.੧, ਰਾਮਕਲੀ (ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ) .
6. ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਵਾਰ ੧, ਪਉੜੀ 29.
7. S. Das Gupta, Yoga as Religion and Philosophy, Quoted from Dr. Sher Singh, *'Philosophy of Sikhism'*, Sikh University Press, Lahore, p. 100.
8. ਮ. ੩, ਰਾਗ ਸੋਰਠਿ (ਵਾਰ).

ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ, ਭਾਵਿਕ, ਕਾਲਪਣਿਕ, ਅਲੰਕਾਰਿਕ, ਸੌਂਦਰਯਮਈ ਦੇਸ ਅਤੇ ਰੁੱਤਾਂ, ਪਹਾੜਾਂ, ਸਮੁੰਦਰਾਂ, ਦਰਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਚੰਦ, ਸੂਰਜ, ਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਭਾਵ-ਸਹਿਤ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਸੀ। ਪਰਬਤਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਥਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋਕੇ ਬਣਾਉਟੀ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ ਜੋ ਸਾਧਾਰਣ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤੀਬਰਤਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਟੁੰਬਦੀ ਸੀ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਥਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਕਾਵਿ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਅਧਿਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰੂਪ ਹੀ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੋਗੀ, ਸਿੱਧ, ਨਾਥ ਆਦਿ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸੰਬੰਧੀ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਕਲਪ ਤਾਂ ਉਸਾਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ। ਸੋ "ਨਾਥ ਲੇਖਕ ਯੋਗੀ ਸਨ, ਕਵੀ ਨਹੀਂ। ਸੁਾਸ-ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਕਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ-ਸਾਧਨਾ ਵਿਚ ਕੋਈ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤੀ ਸੀ, ਅਨੁਭੂਤੀ ਨਹੀਂ।"[1] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਤੋਰਦਾ।

ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਵਿਵਾਦ-ਬਿਰਤੀ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਅਸੀਂ ਸਮਨਵੈ-ਬਿਰਤੀ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਹ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਗਤ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਸੰਬਾਦ-ਬਿਰਤੀ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਪਰ ਭਗਤ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚ ਸਮਝੌਤੇਵਾਦੀ ਰੁਚੀ ਅਧਿਕ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਨਤਾ ਵਾਲੀ ਰੁਚੀ ਅਲਪ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਜੀਵਨ ਜਿੰਨੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਬੰਦਸ਼ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਨੀਂਵਾਉਣ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਕਿਸੇ ਸੰਪਰਦਾਇ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸੰਪਰਦਾਇ ਨਾਲ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਕੇ ਨਿੰਦਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ, ਸਗੋਂ ਸੰਬਾਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਬਾਦ ਮਾਨਵੀ ਕਦਰਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਸੰਬਾਦ-ਬਿਰਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠ-ਭੂਮੀ ਜਿਥੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ ਉਥੇ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਢਾਲਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਤੋਰ ਅਨੁਕੂਲ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਜਿਥੇ ਸਿਰਜਨਾਤਮਕ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਜੀਵਨ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਸਦਾ ਵਿਕਾਸ ਵਲ ਵੱਧਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸੰਬਾਦ-ਬਿਰਤੀ ਭਾਰਤੀ ਨਿਰਗੁਣ ਕਾਵਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠ-ਭੂਮੀ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨਾਲ ਕਈ ਵਾਰ ਸੰਬਾਦ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ 'ਰਾਮਕਲੀ ਦਖਣੀ 'ਓਅੰਕਾਰੁ' ਵਿਚ। 'ਓਅੰਕਾਰ' 'ਨਮ ਅਖਰ' 'ਧਰਮ', 'ਗਿਆਨ' ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਬਾਦ ਚਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਜੋਗੀਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬਾਦ-ਬਿਰਤੀ ਚਲਦੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਰਾਗ ਆਸਾ 'ਪਟੀ' ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਸੰਬਾਦ 'ਜਿਬ ਲੇਖਾ ਦੇਵਹਿ ਬੀਰਾ ਤਉ ਪੜਿਆ' ਸੰਬੰਧੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰਾਗ ਮਾਰੂ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਸੰਬਾਦ ਪਰਮ-ਸਤਿ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਮਨੁੱਖ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸੰਬਾਦ-

---

1. ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਪੰਜਾਬੀ ਨਿਰਗੁਣ ਕਾਵਿ, (ਲੇਖ), ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆਂ, ਜੂਨ 1969, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, ਪੰ. 93.

ਬਿਰਤੀ ਪਿੱਛੇ ਭਾਰਤ ਦੇ ਅਨੇਕ ਦਰਸ਼ਨ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਜਦੋਂ ਵੇਦਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਬਾਦ ਚਲ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ ਤਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਰਿਗ, ਸਾਮ, ਯਜੁਰ ਅਤੇ ਅਥਰ੍ਵ ਵੇਦ ਦਾ ਵਰਣਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਦੋਂ ਬ੍ਰਹਮ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤੀ, ਆਤਮਾ, ਮਾਇਆ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ ਤਦ 'ਐਤਰੀਯ', 'ਤੈਤਰੀਯ', 'ਕਠ', 'ਸ੍ਵੈਤਾਸ੍ਵਤਰ', 'ਈਸ੍ਵ', 'ਛਾਂਦੋਗਯ', 'ਕੇਨਾ', 'ਮੰਡੂਕ', 'ਮਾਂਡੂਕਯ', 'ਪ੍ਰਸ਼ਨ', ਆਦਿ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਭਾਰਤੀ ਖੱਟ-ਦਰਸ਼ਨ ਜਿਵੇਂ ਗੌਤਮ ਦਾ 'ਨਿਆਇ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ' ਜੋ ਸ਼ੁਧ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਤਰਕ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ, ਕਣਾਦ ਦਾ 'ਵੈਸ਼ੇਸ਼ਿਕ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ' ਜੋ ਬਾਹਰਗਤ ਜਗਤ ਦੇ ਗਿਆਨ ਸੰਬੰਧੀ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ, ਕਲਪ ਦਾ ਸਾਂਖ ਸਾਸਤ੍ਰ' ਜੋ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਹੈ, ਪਾਤੰਜਲੀ ਦਾ 'ਯੋਗ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ' ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਯੋਗ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ, ਜੇਮਨੀ ਦਾ 'ਮਿਮਾਂਸਾ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ' ਜੋ ਵੈਦਿਕ ਮੰਤਰਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸੰਬੰਧੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਦਰਾਯਣ ਦਾ 'ਵੇਦਾਂਤ ਸੂਤਰ' ਜਾਂ 'ਬ੍ਰਹਮ-ਸੂਤਰ' ਅਤੇ ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆ ਦਾ 'ਬ੍ਰਹਮ-ਸੂਤਰ-ਭਾਸ਼' ਜੋ ਬ੍ਰਹਮ, ਮਾਇਆ, ਆਤਮ, ਆਤਮਾ, ਸੰਬੰਧੀ ਗਿਆਨ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਸਭ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠ-ਭੂਮੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਸੰਬਾਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਖਟ-ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ 'ਪੁਰਾਣ'[1] ਜਿਵੇਂ 'ਬ੍ਰਹਮ ਪੁਰਾਣ' (ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਦਿ-ਪੁਰਾਣ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ), 'ਵਾਯੂਪੁਰਾਣ', 'ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਪੁਰਾਣ', 'ਮਤਸਯ ਪੁਰਾਣ', 'ਗਰੁੜ ਪੁਰਾਣ', 'ਭਵਿਸ਼ਯ ਪੁਰਾਣ', 'ਭਾਗਵਤ ਪੁਰਾਣ', 'ਅਗਨੀ ਪੁਰਾਣ' ਆਦਿ ਵਿਚ ਜੋ ਪੌਰਾਣਿਕ, ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ', 'ਹਾਰੀਤ ਧਰਮਸ਼ਾਸਤ੍ਰ' 'ਵੈਸ਼ਨਵ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ', 'ਮਨੂ ਸਿਮ੍ਰਤੀ', 'ਨਾਰਦ ਸਿਮ੍ਰਤੀ', 'ਬ੍ਰਸਪਤੀ ਸਿਮ੍ਰਤੀ', ਕੁਟਲਿਯ ਦਾ 'ਅਰਥ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ', 'ਕਾਮੰਡਕੀ' ਦਾ 'ਨੀਤੀ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ' ਆਦਿ ਅਤੇ ਕੁਝ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥ ਜਿਵੇਂ 'ਪਰਪੰਚ ਸਾਰ', 'ਰੁਦ੍ਰ-ਯਾਮਲ', 'ਵਿਸ਼ਵ-ਸਾਰ', 'ਸ਼ਾਰਧਾ-ਤਿਲਕ', 'ਮਹਾਂ-ਨਰਾਇਣ', 'ਤੰਤਰ-ਸਾਰ' ਆਦਿ ਸਭ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠ-ਭੂਮੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਬੁੱਧ ਮੱਤ ਅਤੇ ਜੈਨ ਮੱਤ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ, 'ਧਮਪਦ', 'ਮਹਾਵਸਤੂ', 'ਲੋਕ-ਅਵਤਾਰ ਸੂਤਰ', 'ਪਰਾਗਿਆ ਪਾਰਮਿਤਾਸ', 'ਮਾਧਿਮਿਕ ਸੂਤਰ', 'ਤਤ੍ਵ ਅਰਥਾਧਿਗਮ ਸੂਤਰ', 'ਲੋਕ ਤਤ੍ਵਨਰਾਇਣ' ਆਦਿ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਨਾਲ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਚਾਰਵਾਕ' ਜਾਂ 'ਲੋਕਾਇਤ' ਜੋ ਪਦਾਰਥਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਸੰਬੰਧੀ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਧਰਮਾਂ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਤੋਂ ਵਿਪਰੀਤ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਥਮ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠ-ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ, ਕਿਉਂ

---

1. "The term Purana occurs in the 'Atharvaveda' and the Brahmanas in the sense of 'Cosmogonic enquiries'. In the 'Mahabharata' it is used to designate 'ancient legendary lore'. —H.R. Aggarwal, *A Short History of Sanskrit Poetics*, p. 37.

ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਸੰਬਾਦ-ਬਿਰਤੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਹਰ ਪੱਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਉਪਰੋਕਤ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠ-ਭੂਮੀ ਵਜੋਂ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਹੈ।

ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਦਰਸ਼ਨ ਕਾਵਿ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠ-ਭੂਮੀ ਵਜੋਂ ਵਰਤ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਇਸ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਕਿ ਵੇਦਾਂ, ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ, ਆਤਮਾ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ, ਸੰਸਾਰ, ਮਾਇਆ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਕੇਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਜਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ, ਆਤਮਾ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ, ਸੰਸਾਰ, ਮਾਇਆ, ਆਦਿ ਦਾ ਵਰਣਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਤਦ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸ਼ਨ ਜਾਂ ਸੰਕਲਪ ਬਣਾਕੇ ਵਿਵਾਦੀ-ਬਿਰਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਅਨੁਭਵ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਭਵ-ਰਹਿਤ ਸੰਕਲਪ-ਸਾਹਿਤ ਰਚਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ, ਆਤਮਾ, ਸੰਸਾਰ, ਮਾਇਆ ਆਦਿ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ, ਆਤਮਾ, ਸੰਸਾਰ, ਮਾਇਆ, ਆਦਿ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾ ਰਹੇ ਹਨ ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹੋ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਕਾਵਿਆਤਮਕ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਗਈ ਉਪਰੋਕਤ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਕਾਵਿਆਤਮਕ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਏਥੇ ਉਪਰੋਕਤ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਦਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਵਰਣਨ ਕੁਥਾਂ ਨਹੀਂ ਭਾਸ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇਗਾ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਬਹੁਤ ਪੁਰਾਣੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਦਾ 'ਰਿਗਵੇਦ' ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਤਨ ਸੁਪ੍ਰਸਿੱਧ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ ਜਿਥੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ੈਲੀ ਕਾਵਿ-ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਵੱਲ ਆਹੁਰ ਰਹੀ ਹੈ।[1] ਰਿਗ ਵੇਦ ਵਿਚ ਦੇਵ ਦੇਵੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਰਧਾ ਵਜੋਂ ਗਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰਸੰਸਾਤਮਕ ਗੀਤ ਹਨ ਜੋ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਕ ਮਹੱਤ੍ਵ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਕ ਮਹੱਤ੍ਵ ਨਾ ਤਾਂ ਕਾਲੀਦਾਸ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਾਂਗ ਵਿਸਮਾਦ ਵਿਚ ਲੁਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਨਾ ਹੀ ਭਵਭੂਤੀ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਾਂਗ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਭਾਵ ਸੰਭਾਲਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਦੰਡੀ ਦੇ ਸੌਂਦਰਯ-ਸ਼ੀਲ ਸੰਗੀਤ ਵਾਂਗ ਝਰਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਮਾਘ ਦੀ ਕਲਾ ਵਾਂਗ ਕਲਾ-ਪ੍ਰਧੀਨਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਭਾਰਵੀ ਦੀ ਕਲਾ ਵਾਂਗ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਪੱਖ ਤੋਂ ਮਹਤ੍ਵ-ਪੂਰਣ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਬਾਣ ਦੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਵਿਚ ਕਮਾਲ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਦੇਵੀ ਨੂੰ 'ਰਿਗਵੇਦ' ਦੇ ਮੰਤਰਾਂ ਤੇ ਮਾਣ ਹੈ।[2] ਵੇਦਾਂ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਵਿਆਸ ਮੁਨੀ ਦਾ ਰਚਿਆ

---

1. A.B. Keith, *A History of Sanskrit Literature*, Oxford University, Press, 1961, p. 41.
2. H.R. Aggarwal, *A Short History of Sanskrit Literature*, Munshi Ram Manohar Lal, Delhi-6, 1939, p. 222.

'ਮਹਾਂ-ਭਾਰਤ' ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗ੍ਰੰਥ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਜੀਵਨ ਸੰਬੰਧੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਅਲਪ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਅਧਿਕ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ 'ਰਾਮਾਇਣ' ਨੂੰ ਭਾਰਤ ਦਾ ਆਦਿ-ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਰਚਿਤਾ ਬਾਲਮੀਕ ਨੂੰ ਆਦਿ-ਕਾਵੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[1] 'ਰਾਮਾਇਣ' ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਨਿਖਰਿਆ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਰੂਪਕ ਅਲੰਕਾਰ, ਉਪਮਾਵਾਂ, ਅਤੇ ਰੁੱਤਾਂ, ਪਰਬਤਾਂ, ਦਰਿਆਵਾਂ ਆਦਿ ਦਾ ਵਰਣਨ ਅਤਿਅੰਤ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਕਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।[2] ਇਨ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਅਧਿਕ ਕਰਕੇ ਧਾਰਮਿਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਰੁਚੀ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਵਲ ਝੁੱਕ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਏਥੇ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਧਰਮ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਵਿਚ ਮਿਲਦੇ ਦਿਸਦੇ ਹਨ, ਕਾਵਿ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਿੱਖਰਦੀ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦੀ। ਕਾਵਿ ਦਾ ਧਰਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਧਰਮ ਜੋ ਆਮ ਕਰਕੇ ਮਗਰੋਂ ਸੰਪਰਦਾਇਕਤਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਸੀਮਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਵੀ ਸੀਮਾਗਤ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਕਾਵਿ ਕਿਸੇ ਧਰਮ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ, ਉਪਮਾਵਾਂ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤਾਂ ਆਦਿ ਨਾਲ ਕਾਵਿ-ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਨਾ ਤਾਂ ਨਿਸ਼ੇਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧਰਮ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦੀ ਕਦਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਹਰ ਧਰਮ ਸਮਾਨ-ਭਾਵ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਰ ਗਏ ਹਨ। ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ 'ਮਹਾਂ-ਭਾਰਤ' ਅਤੇ 'ਰਾਮਾਇਣ' ਆਦਿ ਦਾ ਵਰਣਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠ-ਭੂਮੀ ਵਜੋਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਜਿਹਾ ਵਰਣਨ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਨੂੰ ਧਰਮ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।

ਉਪਰੋਕਤ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠ-ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਕਾਲੀਦਾਸ ਨੂੰ ਮਹਾਂ-ਕਾਵਿ ਜਾਂ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਕਵੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਾਲੀਦਾਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਹਾਂ-ਕਾਵਿ 'ਕੁਮਾਰ ਸੰਭਵ', 'ਰਘੂਵੰਸ਼', 'ਮੇਘਦੂਤ', 'ਰਿਤੂਸੰਹਾਰ' ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਨਾਟ 'ਸ਼ਕੁੰਤਲਾ', 'ਵਿਕ੍ਰਮਉਰਵਸ਼ੀ' ਅਤੇ 'ਮਲਵਿਕਾਗਨਿਮਤ੍ਰ' ਰਚੇ ਹਨ। ਮਹਾਂ-ਕਵੀ ਕਾਲੀਦਾਸ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਬਿੰਬ ਹੀ ਚਿੱਤਰਿਆ ਹੈ। ਮਹਾਂ-ਚਿੰਤਕ ਦੰਡੀ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ, ਵਿਚਾਰਾਂ, ਭਾਵਾਂ, ਅਲੰਕਾਰਿਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ, ਧੁਨੀ-ਸ਼ਕਤੀ ਕਾਵਿ- ਸੌਦਰਯ ਦੇਸ ਆਦਿ ਦੀ ਸ਼ਲਾਘਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਦੰਡੀ ਨੇ ਕਾਲੀਦਾਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਿਰਤਾਂਤੀ ਕਾਵਿ-ਗੁਣ ਦੀ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਾਰਣ ਕਵੀ ਤਾਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਸਫਲਤਾ ਨਾਲ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਕਾਲੀਦਾਸ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼

---

1. *Ibid*,. p. 18.
2. A.B. Keith, op. cit., p. 43.

ਭਾਵ ਵੀ ਸਾਡੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਜੀਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[1] ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬੋਧੀ ਕਵੀ ਅਸ਼ਵਘੋਸ਼ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾਵਾਂ 'ਸੌਂਦਰਯਾਨੰਦ' ਅਤੇ 'ਬੁੱਧਚਰਿਤ੍ਰੰਮ' ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮ-ਚਿਤਰਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਕ ਕਮਾਲ ਕਲਾ-ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਹਨ। ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਜਿਵੇਂ ਭਾਰਵੀ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਕੀਰਾਤਾਂਜੂਨੀਅਮ', ਭਟੀ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ 'ਰਾਵਣਾਵਧਾ', ਮਾਘ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕ੍ਰਿਤ 'ਸ਼ਿਸੁਪਾਲਵਧਾ', ਰਤਨਾਕਰ ਦੇ ਮਹਾਂ-ਕਾਵਿ 'ਹਰਵਿਜਸ', ਸ੍ਰੀਹਰਸ਼ ਦੀ ਰਚਨਾ 'ਨਿਸ਼ੇਧਯ', ਵੱਤਸਭੱਟੀ ਦੇ ਕਾਵਿ 'ਪ੍ਰਸ਼ਸਟੀ', ਕੁਮਾਰਦਾਸ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਗ੍ਰੰਥ 'ਜਾਨਕੀਹਰਮ', ਵਕਪਤੀ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ 'ਗੋਜੁਵਧਾ' ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਕਵੀ ਜਿਵੇਂ ਕਵੀਰਾਜ, ਮੰਥ, ਅਭੀਨੰਦ ਆਦਿ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਕ੍ਰਿਤਾਂ 'ਰਾਘਵਪਾਂਡਯਮ', 'ਹਵਯਗ੍ਰੀਵਧਾ', 'ਕਾਦੰਬਰੀ ਕਥਾਸਾਰ' ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਪੌਰਾਣਿਕ, ਰਾਮਾਇਣ ਅਤੇ ਮਹਾਂ-ਭਾਰਤ ਸੰਬੰਧਤ ਕਥਾਵਾਂ, ਪਹਾੜਾਂ, ਦਰਿਆਵਾਂ, ਰੁੱਤਾਂ, ਚੰਦ-ਸੂਰਜ ਦੇ ਉਦੈ ਅਤੇ ਅਸਤ ਹੋਣ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼-ਵਰਣਨ ਨੂੰ ਕਾਫੀ ਅਮੀਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਚਿੱਤ੍ਰਣ ਬਾਦ ਦੇ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਕਿਰਤਾਂ ਵਿਚ ਬਨਾਵਟੀ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ[2], ਜੋ ਕਾਵਿ-ਭਾਵ ਦੇ ਸੁਭਾਵਿਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚ ਰੋਕ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਕਾਇਮ ਰੱਖਿਆ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸੁਲਝੀ ਹੋਈ ਕਾਵਿ-ਸ਼ੈਲੀ ਦੁਆਰਾ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪੌਰਾਣਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਿਕ, ਕਾਲਪਨਕ ਆਦਿ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ੈਲੀ ਦਾ ਰਾਗਾਤਮਕ, ਅਲੰਕਾਰਿਕ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯਮਈ ਵਰਣਨ ਅੱਗੋਂ ਜਾਕੇ ਭਗਤੀਧਾਰਾ ਦੇ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਉਦੇਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨਾਲ ਵੀ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ।

ਪਿਛੇ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਸਿੱਧਾਂ, ਨਾਥਾਂ ਅਤੇ ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਉਲੇਖ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਸਿੱਧਾਂ, ਨਾਥਾਂ, ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਨਾਲ ਕਿਵੇਂ ਸੰਬਾਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋਗੀਆਂ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਸੀਂ ਉਥੇ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਜੋਗੀ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਨਿਖੇੜਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸੀਂ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹੋਇਆਂ ਨੇ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵਖਰਿਆਂ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਅਸੀਂ ਧਰਮ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਪਰਿਚੈ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠ-ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਕੁੱਝ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਹੀ ਕਾਵਿ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਕਾਵਿ ਨਿਰਗੁਣ-

1. Quoted from, A.B. Keith's *'A History of Sanskrit Literature*, p. 10.
2. H.R. Aggarwal, *op.cit.*, p. 15.

ਕਾਵਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜੋ ਭਗਤੀਧਾਰਾ ਦੇ ਕਵੀਆਂ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਗਤੀਧਾਰਾ ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆ ਦੇ 'ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦ' ਤੋਂ ਵਿਪਰੀਤ ਰਾਮਾਨੁਜ ਦੇ 'ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦ' ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਰੰਭ ਹੋਈ ਹੈ। ਰਾਮਾਨੁਜ ਨੇ ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਤਰਕ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਥਾਂ ਭਾਵ ਨੂੰ ਹੀ ਪਰਮ -ਸਤਿ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਯੋਗ ਸਮਝਿਆ ਹੈ।[1] ਰਾਮਾਨੁਜ ਅਨੁਸਾਰ ਭਗਤੀ ਪ੍ਰੇਮ ਦੁਆਰਾ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਸਮਾਧੀ ਹੈ।[2] ਇਹ ਭਗਤੀ ਕਿਉਂ ਜੋ ਪ੍ਰੇਮ-ਸਹਿਤ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਸਮਾਧੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਅਧਿਕ 'ਮਧੁਰ' ਹੈ।[3] ਰਾਮਾਨੁਜ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਪ੍ਰੇਮ-ਸਹਿਤ ਮਧੁਰ ਸਮਾਧੀ ਤੇਲ ਦੀ ਧਾਰਾ ਵਾਂਗ ਅਖੰਡ ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਹੋਣੀ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ। ਭਗਤ ਅਜਿਹੀ ਸਮਾਧੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਲਈ ਸ਼ਰਧਾ-ਸਹਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨੂੰ ਐਲ. ਡੀ. ਬਾਰੀਨੈ ਇਸ਼ਟਦੇਵ ਦੀ 'ਪ੍ਰੇਮ-ਸਹਿਤ ਪੂਜਾ' ਜਾਂ 'ਭਗਵਾਨ-ਸੇਵਾ' ਆਖਦਾ ਹੈ।[4] ਇਸ ਦਾ ਸੰਕੇਤ 'ਰਿਗਵੇਦ' ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਭਗਤੀ' ਦਾ ਨਿਕਾਸ 'ਭਜ' ਅਰਥਾਤ ਸੇਵਾ ਤੋਂ ਹੈ ਅਤੇ 'ਯਜੁਰਵੇਦ' ਵਿਚ ਇਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਲੋਕ ਪੂਜਦੇ ਹਨ। 'ਸ੍ਵਤਾਸ਼ਵਤਰ' ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿਚ ਵੀ ਦੇਵ-ਪੂਜਾ ਕਰਕੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਹੀ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।[5] ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਬ੍ਰਹਦਾਰਣਾਇਕ' ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿਚ ਸਮਾਧੀ ਅਤੇ ਪੂਜਾ[6] ਨੂੰ ਅਤੇ 'ਕੱਠ ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਵਿਚ ਧਿਆਨ[7], 'ਛਾਂਦੋਗਯ' ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿਚ ਸਿਮਰਨ[8] ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਭਗਤੀ ਧਾਰਾ ਦੀ ਹੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। 'ਬ੍ਰਹਦਾਰਣਾਇਕ' ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਵਿਚ 'ਆਤਮਾ' ਨੂੰ ਵੀ 'ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਯ'[9] ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਰਾਮਾਨੁਜ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਸਗੁਣ, ਚਿਤਵਕੇ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਦਾ ਪ੍ਰਾਰੰਭ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਗੁਣ ਕਰਕੇ ਚਿਤਵਨ ਦੇ ਸ੍ਰੋਤ ਵੀ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦਾ 'ਮੁੰਡਕ ਉਪਨਿਸ਼ਦ'[10] ਬ੍ਰਹਦਾਰਣਾਇਕ ਉਪਨਿਸ਼ਦ'[11], 'ਤ੍ਰੈਤਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ'[12] ਵਿਚ ਵਰਣਨ

1. Theos Bernard, *Hindu Philosophy*, Jaico Publishing House, Bombay-I, 1957, p. 22.
2. Ramanuja. *'Sri-Bhasya'*, reprinted from the Pandita, Banaras, 1916, 7.1.
3. Ramanuja, *Vedartha-Sangraha*, reprinted from the Pandita, Banaras, 2nd edition, 1924.
4. "Bhakti means literally 'service of a bhagavan'. or 'Bhakti', the worship of a personal deity in a spirit of love....." L.D. Barnett, *Some Notes on the History of the Religion of Love in India*, Transaction of the Third International Congress for the History of Religious, ii. Oxford, 1948. p. 48.
5. Quoted from L.D., Barnett, *Loc. cit.*
6. Brahadaranyaka Upanisad, 2.4.5.
7. Katha Upanisad, 3.1.8.
8. Chandogya Upanisad, 7.26.2.
9. Brahadaranyaka Upanisad, 2.4.5.
10. Mundaka Upanisad, 3.1.3.
11. Brahadaranyaka, Upanisad, 2.3.6.
12. Taaittiriya Upanisad, 2.5.

ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ 'ਈਸ਼ੂ ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਵਿਚ ਪਰਤ-ਸਤਿ ਨੂੰ 'ਰੂਪ'[1] ਵੀ ਬਖ਼ਸ਼ਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਮੁੰਡਕ ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਰੰਗ ਨੂੰ ਸੋਨ-ਰੰਗ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[2] ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਭਗਤ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਪਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਪਰਮ-ਸਤਿ ਉਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰੂਪ ਦੇ ਵੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[3] 'ਛਾਂਦੋਗਿਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਕੰਵਲ ਜਿਹੇ ਨੈਣ ਵੀ ਦਰਸਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ।[4] ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਇਹ ਆਧਾਰ-ਸ੍ਰੋਤ ਸਨ ਜਿਸ ਤੋਂ ਰਾਮਾਨੁਜ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਸਿੱਧਾਂਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖੀ ਸੀ। ਰਾਮਾਨੁਜ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ 'ਵੇਦਾਰਥ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ' ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ 'ਸਗੁਣ' ਅਤੇ ਸਰੂਪ-ਸਹਿਤ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਅਤਿਅੰਤ ਸੌਂਦਰਯ ਮਨੁੱਖ ਵਾਂਗ ਨੈਣ, ਕੰਨ, ਬੁੱਲ, ਹੱਥ, ਪੈਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।[5] ਰਾਮਾਨੁਜ ਦਾ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਦੇਵੀ-ਰੂਪ ਦੇਣ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੁਰਾਣ ਅਤੇ ਆਗਮਸ ਹੀ ਬਣੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਸਗੁਣ ਰੂਪ ਹੀ ਚਿਤਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਵੇਦਾਰਥ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ' ਵਿਚ ਰਾਮਾਨੁਜ ਦਰਸਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਾਤਨ ਗ੍ਰੰਥ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਰੂਪ ਦੀ ਤਦ ਹੀ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂ ਜੋ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਰੂਪਵੰਤ ਹੈ।[6] ਰਾਮਾਨੁਜ ਵਾਂਗ ਬਾਕੀ ਵੈਸ਼ਨਵ ਕਵੀ ਵੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਸਗੁਣਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹੀ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ।[7] ਇਸ ਸਗੁਣਵਾਦੀ ਦਿਸ਼ਟੀ ਨੇ ਹੀ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ। ਅਵਤਾਰਵਾਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਅਵਤਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਵਤਰਿਤ ਹੋਏ ਮੰਨਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਫਲ ਵਜੋਂ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਤੇ ਰਾਮ ਦੀ ਪੂਜਾ ਹੋਣੀ ਆਰੰਭ ਹੋ ਗਈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਤੇ ਰਾਮ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਅਵਤਾਰ ਚਿਤਵ ਕੇ ਆਪਣੀਆ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਨਾ ਆਰੰਭਿਆ। ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਸਗੁਣ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਪਰਿਵਿਰਤੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਵਿਸਰ ਕੇ ਕੇਵਲ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਤੇ ਰਾਮ ਦੇ ਚੋਜ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੋ ਗਈ ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਕਵੀ ਸੂਰਦਾਸ ਅਤੇ ਕਵਿਤ੍ਰੀ ਮੀਰਾਂਬਾਈ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ

---

1. Isa Upanisad, 3.1.3.
2. Mundaka Upanisad, 3.1.3.
3. Mundaka Upanisad, 3.2.3.
4. Chandogya Upanisad, 1.6.7.
5. Ramanuja *Vedartha-Sangraha*, vide also, Ramanuja, Sri-Bhasya, reprinted from the Pandita, Benaras, 1916, 1.1.21.
6. Ramanuja *Vedartha-Sangraha* quoted from the Philosophy of Ramanuja by Krishana Datta Bharadwaj, Sir Shankar Lall Charitable Trust Society, New Delhi, 1958, p. 141.
7. *Ibid.*, p. 147.

ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਸੂਰਦਾਸ ਨੇ ਇਸ ਸਗੁਣਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਤੇ ਰਾਧਾ ਦੇ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਅਤੇ ਕਾਮ-ਪਰਿਵਿਰਤੀ ਸਹਿਤ ਇਉਂ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ :

1. *"ਨਵਲ ਕਿਸ਼ੋਰ ਨਵਲ ਨਗਰਿਆ।*
ਆਪਨੀ ਭੁਜਾ ਸਿਆਮ ਭੁਜ ਉਪਰ ਸਿਆਮ-ਭੁਜਾ ਆਪਨੇ ਉਰ ਧਰਿਆ।
ਕ੍ਰੀੜਾ ਕਰਤ ਤਮਾਲ ਤ੍ਰੁਰਨ ਤਰ ਸਿਆਮ ਅਮਿੰਗਿ ਰਸ ਭਰਿਆ।
ਯੌਂ ਲਪਟਾਇ ਰਹੇ ਉਰ ਉਰ ਜਿਉਂ ਮਰਕਤ ਮਨ ਕੰਚਨ ਮੈਂ ਜਰਿਆ।
ਉਪਮਾ ਕਹਿ ਦੇਊਂ ਕੋ ਲਾਇਕ ਮਨਮਥ ਕੋਟਿ ਵਾਰਨੇ ਕਰਿਆ।"[1]

2. *"ਅਪਨੇ ਕਰ ਨਖਨਿ ਅਲਕ ਕੁਰਵਾਰ ਹੀ ਕੰਬਹੂ ਬਾਧੈਂ ਅਤਿਹਿ ਲਗਨ ਲੋਭਾ।*
ਕਬਹੂੰ ਮੁਖ ਮੋਹਿ ਚੁੰਬਨ ਦੇਤ ਹਰਣ ਹੈ ਅਧਰ, ਭਰਿ ਦਸਨ ਵਹ ਉਨਹਿੰ ਸੋਭਾ।
ਬਹੁਰਿ ਉਪਜਿਉਂ ਕਾਮ ਰਾਧਿਕਾ ਪਤਿ ਸਿਆਮ ਮਗਨ ਰਸ-ਤਾਮ ਨਹਿੰ ਤਨੁ ਸਮਰਾਰੇਂ।
ਸੂਰ-ਪ੍ਰਭੁ-ਨਾਵਲ-ਨਵਲਾ ਨਵਲ ਕੁੰਜ ਗ੍ਰਹ ਅੰਤ ਨਹਿੰ ਲਹਤ ਦੋਉ ਰਤਿ ਬਿਹਾਰੇਂ।[2]

ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਗੁਣਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਧਾਰੀ ਨੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅਧਿਆਤਮ, ਰਹਸਾਤਮਕ, ਸ਼ਰਧਾਤਮਕ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਸੰਬੰਧੀ ਪਰਿਵਿਰਤੀਆਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ ਨੇ ਰੂਪ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਬਿੰਬਾਂ, ਅਲੰਕਾਰਾਂ, ਉਪਮਾਵਾਂ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਤਾਂ, ਚਿੱਤਰਾਂ ਆਦਿ ਸਹਿਤ ਅਮੀਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਅਜਿਹਾ ਸਗੁਣਵਾਦੀ ਕਾਵਿ ਸਿੱਧਾਂਤਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਿੰਨ ਹੈ ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਅੱਗੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ।

ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਨਿਰਗੁਣਵਾਦੀ ਭਗਤ ਜੈਦੇਵ, ਨਾਮਦੇਵ, ਤ੍ਰਿਲੋਚਨ, ਰਾਮਾਨੰਦ, ਰਵਿਦਾਸ, ਪਰਮਾਨੰਦ ਕਬੀਰ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪਿਛੇ ਵੇਦਾਂਤ, ਉਪਨਿਸ਼ਦ, ਪੁਰਾਣ, ਜੰਤਰ, ਤੰਤਰ, ਮੰਤਰ, ਮਹਾਂ-ਭਾਰਤ, ਰਾਮਾਇਣ, ਧਮਪਦ, ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ, ਮਨੂ ਸਿਮ੍ਰਤੀ ਆਦਿ ਭਿੰਨ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਦੇ ਗ੍ਰੰਥ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਕ੍ਰਿਤਾਂ ਸਮਿਲਤ ਹਨ ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਿੱਧੀ ਅਸਿੱਧੀ ਵਿਧੀ ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਨਿਰਗੁਣਵਾਦੀ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਰਾਮ ਆਦਿ ਅਵਤਾਰਾਂ ਦਾ ਵਰਦਾਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਰਾਮ ਨੂੰ ਅਵਤਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਸਗੋਂ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਰਾਮ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਬੀਰ, ਨਾਮਦੇਵ ਦੀਆਂ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਕਾਵਿ-ਪੰਕਤੀਆਂ ਇਸ ਉਕਤੀ ਨੂੰ ਇਉਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ :

---

1. ਸੂਰਦਾਸ, *ਸੂਰਸਾਗਰ*, ਨਾਗਰੀ ਪ੍ਰਚਾਰਿਣੀ ਸਭਾ, ਪਦ ਸ. 1306 ਪੰ. 502.
2. ਉਹੀ ਪਦ, ਸ. 2606, ਪੰ. 934.

1. *"ਕਬੀਰ ਰਾਮ ਕਹਨ ਮਹਿ ਭੇਦ ਹੈ ਤਾ ਮਹਿ ਏਕੁ ਬਿਚਾਰੁ॥*
ਸੋਈ ਰਾਮੁ ਸਭੈ ਕਹੈ ਸੋਈ ਕਉਤਕ ਹਾਰ॥"[1]
2. *"ਕਬੀਰ ਰਾਮੈ ਰਾਮ ਕਹੁ ਕਹਿਬੇ ਮਾਹਿ ਬਿਬੇਕ॥*
ਏਕੁ ਅਨੇਕਹਿ ਮਿਲਿ ਗਇਆ ਏਕ ਸਮਾਨਾ ਏਕ"॥[2]
3. *"ਹਕੁ ਸਚੁ ਖਾਲਕੁ ਖਲਕ ਮਿਆਨੇ ਸਿਆਮ ਮੂਰਤਿ ਨਾਹੀ॥"*[3]
4. *"ਧਨਿ ਧਨਿ ਓ ਰਾਮ ਬੇਨੁ ਬਾਜੇ॥*
ਮਧੁਰ ਮਧੁਰ ਧੁਨਿ ਅਨਹਤ ਗਾਜੇ॥
....
ਨਾਮੇ ਕਾ ਸੁਆਮੀ ਆਨੰਦ ਕਰੈ।"[4]

ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਭਗਤਾਂ ਕਬੀਰ, ਨਾਮਦੇਵ, ਰਵਿਦਾਸ ਆਦਿ ਨੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਓਅੰਕਾਰ, ਸੁਆਮੀ, ਨਿਰੰਕਾਰ, ਗੋਬਿੰਦ, ਰਮਈਆ, ਠਾਕਰ ਆਦਿ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ:

1. *"ਓਅੰਕਾਰ ਆਦਿ ਮੈ ਜਾਨਾ॥ ਲਿਖਿਅਰੁ ਮੇਟੇ ਤਾਹਿ ਨ ਮਾਨਾ॥"*[5]
2. *'ਸਰਬੇ ਏਕੁ ਅਨੇਕੈ ਸੁਆਮੀ ਸਭ ਘਟ ਭੋਗਵੈ ਸੋਈ॥*
ਕਹਿ ਰਵਿਦਾਸ ਹਾਥ ਪੈ ਨੇਰੈ ਸਹਜੇ ਹੋਇ ਸੋ ਹੋਈ॥"[6]
3. *"ਅਖੰਡ ਮੰਡਲ ਨਿਰੰਕਾਰ ਮਹਿ ਅਨਹਦ ਬੇਨੁ ਬਜਾਵਉਗੇ॥"*[7]
4. *"ਗੋਬਿੰਦੁ ਗਾਜੇ ਸਬਦੁ ਬਾਜੈ। ਆਨਦ ਰੂਪੀ ਮੇਰੋ ਰਾਮਈਆ॥"*[8]
5. *"ਆਪਹਿ ਗਾਵੈ ਆਪਹਿ ਨਾਚੇ ਆਪ ਬਜਾਵੈ ਤੂਰਾ॥*
ਕਹਤ ਨਾਮਦੇਉ ਤੂੰ ਮੇਰੋ ਠਾਕਰੁ ਜਨੁ ਊਰਾ ਤੂ ਪੂਰਾ॥"[9]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਗਤਾਂ ਨੇ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਕੇ ਨਿਰਗੁਣ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਧਾਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਭਗਤ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਲੀਲ੍ਹਾ, ਰਾਧਾ-ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਤੇ ਗੋਪੀਆਂ ਨਾਲ ਚੋਜ ਅਤੇ ਰਾਮ, ਸੀਤਾ,

---

1. ਕਬੀਰ, *ਸਲੋਕ*, 190.
2. ਕਬੀਰ, *ਸਲੋਕ*, 191.
3. ਕਬੀਰ
4. ਨਾਮਦੇਵ, ਮਾਲੀਗਉੜਾ
5. ਕਬੀਰ, ਰਾਗ ਗਉੜੀ (ਬਾਵਨ ਅੱਖਰੀ)
6. ਰਵਿਦਾਸ, ਰਾਗ ਸੋਰਠਿ
7. ਨਾਮਦੇਵ, ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ
8. ਨਾਮਦੇਵ, ਰਾਗ ਪ੍ਰਭਾਤੀ
9. ਨਾਮਦੇਵ, ਰਾਗ ਸਾਰੰਗ

ਰਾਵਣ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਵਰਣਨ ਅਵਤਾਰਵਾਦੀ ਜਾਂ ਸਗੁਣ ਸ੍ਵਰੂਪ ਪੱਖ ਤੋਂ ਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਬਿਰਤਾਂਤੀ ਅਤੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰਮਈ ਪਰਿਵਿਰਤੀਆਂ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੁਰ ਪਈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਕ ਤਾਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਚਿੰਤਨ ਲੁਪਤ ਹੋ ਗਿਆ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਕਾਵਿ-ਪਰਿਵਿਰਤੀ ਕੇਵਲ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਵਲ ਉਲਾਰਮਈ ਹੋ ਕੇ ਸਾਮਾਜਿਕ ਜਾਂ ਜੀਵਨ-ਪਾਸਾਰਾਂ ਦੇ ਮਹੱਤ੍ਵ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋ ਗਈ। ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਮਹੱਤ੍ਵ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਧਾਰਮਿਕ ਰਸਮਾਂ ਰੀਤਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਹੋ ਗਿਆ ਜਿਸ ਦੀ ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤ ਕਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿਚ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਬੀਰ ਯੋਗੀਆਂ ਦੇ ਭੇਖ ਸੰਬੰਧੀ ਇਉਂ ਆਪਣੀਆਂ ਕਾਵਿ-ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ :

"ਡੰਡਾ ਮੁੰਦ੍ਰਾ ਖਿੰਥਾ ਆਧਾਰੀ। ਭ੍ਰਮ ਕੈ ਭਾਇ ਭਵੈ ਭੇਖਧਾਰੀ॥
ਆਸਨੁ ਪਵਨ ਦੂਰਿ ਕਰਿ ਬਵਰੇ। ਛੋਡਿ ਕਪਟੁ ਨਿਤ ਹਰਿ ਭਜੁ ਬਵਰੇ॥
ਜਿਸ ਤੂ ਜਾਚਹਿ ਸੋ ਤ੍ਰਿਭਵਨ ਭੋਗੀ॥ ਕਹਿ ਕਬੀਰ ਕੇਸੋ ਜਗਿ ਜੋਗੀ॥
ਰਹਾਉ॥"[1]

ਭਗਤ ਨਾਮਦੇਵ ਹਿੰਦੂਆਂ, ਤੁਰਕਾਂ, ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਇਉਂ ਕਟਾਕਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਆਜੁ ਨਾਮੇ ਬੀਠੁਲ ਦੇਖਿਆ ਮੂਰਖ ਕੋ ਸਮਝਾਊ ਰੇ॥ ਰਹਾਉ॥
ਪਾਂਡੇ ਤੁਮਰੀ ਗਾਇਤ੍ਰੀ ਲੋਧੇ ਕਾ ਖੇਤ ਖਾਤੀ ਥੀ॥
ਲੇਕਰਿ ਠੇਗਾ ਟਗਰੀ ਤੋਰੀ ਲਾਂਗਤ ਲਾਂਗਤ ਜਾਤੀ ਥੀ॥
ਪਾਂਡੇ ਤੁਮਰਾ ਮਹਾਦੇਉ ਧਉਲੇ ਬਲਦ ਚੜਿਆ ਆਵਤ ਦੇਖਿਆ ਥਾ॥
ਮੋਦੀ ਕੇ ਘਰ ਖਾਣਾ ਪਾਕਾ ਵਾਕਾ ਲੜਕਾ ਮਾਰਿਆ ਥਾ॥
ਪਾਂਡੇ ਤੁਮਰਾ ਰਾਮਚੰਦੁ ਸੋ ਭੀ ਆਵਤ ਦੇਖਿਆ ਥਾ॥
ਰਾਵਨ ਸੇਤੀ ਸਰਬਰ ਹੋਇ ਘਰ ਕੀ ਜੋਇ ਗਵਾਈ ਥੀ॥
ਹਿੰਦੂ ਅੰਨਾ ਤੁਰਕੂ ਕਾਣਾ। ਦੁਹਾਂ ਤੇ ਗਿਆਨੀ ਸਿਆਣਾ॥
ਹਿੰਦੂ ਪੂਜੈ ਦੇਹੁਰਾ ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਮਸੀਤ॥
ਨਾਮੇ ਸੋਈ ਸੇਵਿਆ ਜਹ ਦੇਹੁਰਾ ਨ ਮਸੀਤਿ॥"[2]

ਭਗਤ ਕਬੀਰ ਨੇ ਅਜਿਹੀ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਪਰਿਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਕੇ ਹੀ ਦੇਵਤਿਆਂ, ਅਵਤਾਰਾਂ, ਸਾਧਕਾਂ, ਜੋਗੀਆਂ ਅਤੇ ਮੈਲੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ :

"ਮੈਲਾ ਬ੍ਰਹਮਾ ਮੈਲਾ ਇੰਦੁ। ਰਵਿ ਮੈਲਾ ਮੈਲਾ ਹੈ ਚੰਦੁ॥

---

1. ਕਬੀਰ, ਰਾਗ ਬਿਲਾਵਲ
2. ਨਾਮਦੇਵ, ਰਾਗ ਗੌਂਡ

ਮੈਲਾ ਮਲਤਾ ਇਹ ਸੰਸਾਰੁ। ਇਕੁ ਹਰਿ ਨਿਰਮਲੁ ਜਾਕਾ ਅੰਤੁ ਨ ਪਾਰੁ।। ਰਹਾਉ।।
ਮੈਲੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡਾਇ ਕੈ ਈਸੁ। ਮੈਲੇ ਨਿਸਿ ਬਾਸੁਨ ਦਿਨ ਤੀਸ।।
ਮੈਲਾ ਮੋਤੀ ਮੈਲਾ ਹੀਰੁ। ਮੈਲਾ ਪਵਨੁ ਪਾਵਕ ਅਰੁ ਨੀਰ।।
ਮੈਲੇ ਸਿਵ ਸੰਕਰਾ ਮਹੇਸ। ਮੈਲੇ ਸਿਧ ਸਾਧਿਕ ਅਰੁ ਭੇਖ।।
ਮੈਲੇ ਜੋਗੀ ਜੰਗਮ ਜਟਾ ਸਹੇਤਿ। ਮੈਲੀ ਕਾਇਆ ਹੰਸ ਸਮੇਤਿ।।
ਕਹਿ ਕਬੀਰ ਤੇ ਜਨ ਪਰਵਾਨ। ਨਿਰਮਲ ਤੇ ਜੋ ਰਾਮਹਿ ਜਾਨ।।"[1]

ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਅਤੇ ਜੀਵ ਵਿਚਕਾਰ ਮਾਇਆ ਟਿਕੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖ 'ਨਿਰਮਲ' ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਕਾਵਿ-ਵਿਸ਼ੈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ 'ਨਿਰਮਲ' ਬਨਾਉਣ ਦਾ ਹੀ ਚੁਣਿਆ ਹੈ, ਸਗੁਣ ਕਵੀਆਂ ਵਾਂਗ ਅਵਤਾਰ-ਸ਼ਰਧਾ ਦਾ ਨਹੀਂ ਚੁਣਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ, ਰੂਪ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਹੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਉਪਰੋਕਤ ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਹੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਰੂਪ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਸਲੋਕ, ਪਦੇ, ਵਾਰ, ਸ਼ਬਦ, ਬਾਵਨ ਅਖਰੀ ਆਦਿ ਰਚੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਰਾਗ ਸਿਰੀ, ਗਉੜੀ, ਆਸਾ, ਗੂਜਰੀ, ਸੋਰਠਿ, ਧਨਾਸਰੀ, ਜੈਤਸਰੀ, ਟੋਡੀ, ਤਿਲੰਗ, ਸੂਹੀ, ਬਿਲਾਵਲ, ਗੋਂਡ, ਰਾਮਕਲੀ ਮਾਰੂ, ਕੇਦਾਰਾ, ਭੈਰਉ, ਬਸੰਤ, ਸਾਰੰਗ, ਮਲਾਰ, ਕਾਨੜਾ, ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਵਿਚ ਉਚਾਰੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਭਗਤ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਹੀ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਉਪਰੋਕਤ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੀ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਸਨ ਜੋ ਅਰਬ-ਦੇਸ਼ਾਂ ਵੱਲੋਂ ਆਏ ਸੂਫੀਆਂ ਨੇ ਫੈਲਾਏ ਸਨ। ਭਾਰਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੂਫ਼ੀ ਅਬੂ, ਹਾਸ਼ਮ, ਅਬੂਲ ਸਈਦ ਬਿਨ ਅਬੁਲ ਖ਼ੈਰ, ਜ਼ੁਨ ਨੂਨ ਮਿਸਰੀ, ਸਿੱਰੇ-ਸਗਵੈਤ, ਮਨਸੂਰ ਅੱਲ-ਹੱਲਾਜ, ਗ਼ਜ਼ਾਲੀ, ਜਲਾਲਉਦੀਨ ਰੂਮੀ, ਉਮਰ ਖ਼ਿੱਯਾਮ, ਨਿਜ਼ਾਮੀ, ਫ਼ਰੀਦੁੱਦੀਨ ਅੱਤਾਰ, ਸਾਅਦੀ, ਹਾਫ਼ਿਜ਼, ਅਨਵਰੀ ਆਦਿ ਤੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸੂਫ਼ੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਨਰੋਇਆ ਹੀ ਕੀਤਾ, ਸਗੋਂ ਬਾਹਰਲੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਨੂੰ ਫੈਲਾਅ ਦਿੱਤਾ। ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ ਅਨੁਸਾਰ ਯਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਈਸਵੀਂ ਵਿਚ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਵਿਚ ਇਹ ਮੱਤ ਆਇਆ। ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਸੂਫ਼ੀ ਸ਼ਾਇਰੀ ਵਿਚ ਹਜ਼ਰਤ ਹੁਸੈਨ, ਅਬੂ ਬਕਰ ਸ਼ਿਬਲੀ, ਰਾਬਿਆ ਬਸਰੀ, ਹਸਨੀ ਸੰਜਰੀ, ਕੁਤਬਦੀਨ, ਸ਼ਮਸ ਤਬਰੇਜ਼ੀ, ਬਹਾਉਦੀਨ ਨਕਸ਼ਬੰਧ ਆਦਿ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[2] ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦਾ ਏਥੇ ਵਾਸਤਵਿਕ ਪ੍ਰਚਾਰ ਅਬੁਲ ਹਸਨ ਹੁਜ ਹੁਜਵੀਰੀ (ਮਿ. ਸੰ. 1129) ਦੀ ਪੁਸਤਕ

---

1. ਕਬੀਰ, ਰਾਗ ਭੈਰਉ।
2. ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ, (ਲੇਖ) *ਸੂਫ਼ੀਮਤ*, ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਅੰਕ (ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆ) ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, ਨਵੰਬਰ-ਦਸੰਬਰ, 1964, ਪੰ. 1 ਅਤੇ 2.

'ਕਸ਼ਫੁਲ ਮਹਜੂਬ' ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਫ਼ਗਾਨਿਸਤਾਨ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਗਜ਼ਨੀ ਨਗਰ ਦੇ ਨਿਵਾਸੀ ਬੰਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਾਹੌਰ ਵਿਚ ਆਏ ਅਤੇ 'ਹਜ਼ਰਤ ਦਾਤਾ ਗੰਜ ਬਖਸ਼' ਦੇ ਨਾਮ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੋਏ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਬਾਬਾ ਫ਼ਖ਼ਰੁਦੀਨ (ਮਿ. ਸੰ. 1225) ਸੂਫ਼ੀ ਦੱਖਣ-ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੂਫ਼ੀ ਸਯਦ ਮੁਹੰਮਦ ਬੰਦਾ ਨਿਵਾਸ ਗੇਸੂ ਦਰਾਜ (ਸੰ. 1375-1478) ਨੂੰ ਨਾਲ ਲਿਆਏ ਜਿਸ ਦੀ ਰਚਨਾ 'ਮੇਰਾਜੁਲ ਆਸ਼ਕੀਨ' ਨੂੰ ਹਿੰਦਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਆਦਿ-ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ[1] ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਚਲਾ ਦਿੱਤਾ। ਇਹ ਸੂਫ਼ੀ ਅੱਗੋਂ ਕਈ ਫ਼ਿਰਕਿਆਂ, ਸੁਹਰਵਰਦੀ, ਚਿਸ਼ਤੀ ਆਦਿ ਵਿਚ ਵੰਡੇ ਗਏ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਹਿਲੇ ਫਿਰਕੇ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਜ਼ਿਆਉਦੀਨ ਅਬੁਲ ਨਜੀਬ, ਅਬਦੁਲ ਕਾਹਿਰ, ਇਬਨ ਅਬਦੁਲਾ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੋਏ ਅਤੇ ਚਿਸ਼ਤੀ ਫ਼ਿਰਕੇ ਦੇ ਸੂਫ਼ੀ ਖ਼ਵਾਜਾ ਅਬੂ ਅਬਦੁਲਾ ਚਿਸ਼ਤੀ (ਸੰ. 1023) ਹੋਏ, ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਾਰ ਮੁਇਨੁੱਦੀਨ ਚਿਸ਼ਤੀ (ਸੰ. 1199-1293) ਨੇ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਦੇ ਮੁਰੀਦ ਖ਼ਵਾਜਾ ਕੁਤਬੁੱਦੀਨ ਬਖ਼ਤਿਆਰ ਕਾਕੀ ਹੋਏ ਜਿਸ ਦੇ ਅਸਰ ਕਰਕੇ ਫ਼ਰੀਦੁੱਦੀਨ ਸ਼ਕਰਗੰਜ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੀ ਚਿਸ਼ਤੀ-ਧਾਰਾ ਨਜ਼ਾਮੁੱਉਦੀਨ ਔਲੀਆ, ਅਮੀਰ ਖ਼ੁਸਰੋ ਆਦਿ ਨੇ ਕਾਇਮ ਰੱਖੀ। ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦਾ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰਾਹ ਇਸ਼ਕ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅੱਠ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਅਬੂਦੀਅਤ (ਆਪ ਨੂੰ ਰੱਬ ਦਾ ਸੇਵਕ ਸਮਝਣਾ), ਇਸ਼ਕ (ਰੱਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰੀਤਮ ਸਮਝ ਕੇ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ), ਜ਼ੁਹਦ (ਤਪੱਸਿਆ ਕਰਨੀ), ਮਾਰਫ਼ਤ (ਗਿਆਨ ਹਾਸਲ ਕਰਨਾ), ਵਜਦ (ਮਸਤੀ ਵਿਚ ਆਉਣਾ), ਹਕੀਕਤ (ਸੱਚ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਨਾ), ਵਸਲ (ਰੱਬ ਨਾਲ ਮਿਲਾਪ), ਫ਼ਨਾ (ਰੱਬ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਿਟਾ ਦੇਣਾ) ਵਿਚੋਂ ਦੀ ਲੰਘਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਲਈ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਨੂੰ ਤੋਬਾ, ਸਬਰ, ਸ਼ੁਕਰ, ਰਜ਼ਾ, ਖ਼ੌਫ਼, ਫ਼ਕਰ (ਤਿਆਗ, ਗਰੀਬੀ), ਜ਼ੁਹਦ (ਤੱਪ), ਤੌਹੀਦ (ਮਨ ਨੂੰ ਮਾਰ ਕੇ ਰੱਬ ਦੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਸਮਝਣਾ), ਤਵੱਕੁਲ (ਰੱਬ ਤੇ ਭਰੋਸਾ), ਮੁਹੱਬਤ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ।[2] ਸੂਫੀ ਮੱਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਕਾਜ਼ੀਆਂ, ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੋਕੇ ਮੁਹੱਬਤ ਦਾ ਰਾਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਭਾਰਤ ਦੇ ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅਪਣਾਇਆ ਸੀ। ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਮੱਤ ਨਾਲ ਅਜਿਹੀ ਸਾਂਝ ਰੱਖਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਆਪਣਾ ਵੱਖ ਮਹੱਤ੍ਵ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਜਿਥੇ ਗ਼ਰੀਬੀ ਅਤੇ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਫ਼ਕੀਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਮੱਤ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗ੍ਰਿਹਸਤੀ ਜੀਵਨ ਧਾਰਕੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ

---

1. ਪਰਸੁਰਾਮ ਚਤੁਰ੍ਵੇਦੀ, *ਉਤਰੀ ਭਾਰਤ ਕੀ ਸੰਤ ਪਰੰਪਰਾ*, ਭਾਰਤੀ ਭੰਡਾਰ ਪ੍ਰਯਾਗ, ਸੰਮਤ 2008 ਵਿ., ਪੰ. 71.
2. ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀਵਾਨਾ, (ਲੇਖ) *ਸੂਫ਼ੀਮਤ*, ਸੂਫ਼ੀ ਸਾਹਿਤ ਅੰਕ (ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆ) ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, ਨਵੰਬਰ-ਦਸੰਬਰ, 1964, ਪੰ. 3.

ਕਰਦਾ ਹੈ।[1] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਮੱਤ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਮੱਤ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸੇ ਜਗਤ ਵਿਚ 'ਜੈਸੇ ਜਲ ਮਹਿ ਕਮਲੁ ਨਿਰਾਲਮੁ ਮੁਰਗਾਈ ਨੈਸਾਣੇ।'[2] ਵਾਂਗ ਰਹਿਣ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਸੂਫ਼ੀਮੱਤ ਦਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਮੱਤ ਤੋਂ ਅੰਤਰ ਹੈ ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਤੋਂ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤ੍ਵ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਬਾਣੀ ਜੋ ਸ੍ਰੀ 'ਆਦਿ-ਗ੍ਰੰਥ' ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਮੱਤ ਨਾਲ ਸਾਂਝੇ ਅੰਸ਼ ਰੱਖਣ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੂੰ ਹੀ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਨੂੰ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸੁਭਾਅ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲ ਲਿਆ ਜੋ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਵਾਂਗ ਛੇਤੀ ਲੋਕ-ਮੂੰਹਾਂ ਤੇ ਚੜ੍ਹ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਇਸਲਾਮ ਸੰਬੰਧਿਤ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਨੈਤਿਕ, ਵਾਪਾਰਿਕ ਆਦਿ ਖੇਤਰਾਂ ਵੱਲੋਂ ਅਰਬੀ, ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਿਲ ਹੋਣ ਲੱਗੀ ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਸੁਭਾਵ ਦਾ ਹੀ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ, ਵਾਪਾਰਿਕ ਆਦਿ ਪਰਿਣਾਲੀਆਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਰਬੀ, ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦੇ ਕਲਾਤਮਕ ਚਿੰਤਨ ਲਈ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤ੍ਵ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਸੀਂ ਅਗਲਿਆਂ ਪੰਨਿਆਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਾਂਗੇ।

ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਅਰਬ-ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਹੀ ਚੱਲਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਵੇਦ, ਉਪਨਿਸ਼ਦ, ਮਹਾਂ-ਭਾਰਤ, ਰਾਮਾਇਣ, ਧਰਮ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ, ਖੱਟ ਦਰਸ਼ਨ, ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਕਾਵਿ, ਜੋ ਯੋਗੀਆਂ ਸਿੱਧਾਂ, ਨਾਥਾਂ ਦਾ ਸਾਹਿਤ, ਵੈਸ਼ਨਵ ਅਤੇ ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤਾਂ ਦਾ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਵਿਸ਼ੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਤੇ ਅਰਬ-ਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵੀ ਕਾਵਿ-ਵਿਸ਼ੈ, ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਤੇ ਅਰਬ-ਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵੀ ਕਾਵਿ-ਵਿਸ਼ੈ, ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਆਦਿ ਸਭ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਪਿੱਛੇ ਅਸੀਂ ਸੰਕੇਤ-ਸਹਿਤ ਵਰਣਨ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਅਤੇ ਅਗੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰਦੇ ਰਹਾਂਗੇ।

---

1. "But the two systems differ on some fundamental points. The Sufis are chiefly Faqirs : Faqire or poverty is indicated as the concomitant of sufi's spiritual endeavour. The system of Nanak is that of the house-holders." –Dr. Sher Singh. *Philosophy of Sikhism*, Sikh University Press, Lahore, 1944, p. 119.
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ (ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)।

ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਧਾਂਤ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਦੇ ਮਹੱਤ੍ਵ ਸੰਬੰਧੀ ਅਸੀਂ ਅਗਿਆਤ ਹੀ ਰਹਾਂਗੇ ਜਦ ਤਕ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ਵ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਸੰਬੰਧੀ ਅਧਿਐਨ ਨਾ ਕਰਾਂਗੇ। ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸੂਖਮ ਕਲਾ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਆਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਕਾਵਿ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੇਕ-ਪ੍ਰਕਾਰੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਕਿਹੜਿਆਂ ਕਿਹੜਿਆਂ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਕਾਵਿ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਮਗਰੋਂ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਰਾਹੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦਸਾਂਗੇ।

ਕਾਵਿ—ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ

ਕਾਵਿ—ਸਰੀਰ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ ਦੇ ਮੇਲ ਤੋਂ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਭਾਮਹ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[1] ਰੁਦ੍ਰਟ ਏਸੇ ਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਾਧਾਰਣ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਸ਼ਬਦਾਰਥ ਕਾਵਿ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ[2] ਪਰ ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੋਸ਼-ਸਹਿਤ ਕਹੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਕਿਉਂ ਜੋ ਸ਼ਬਦਾਰਥ ਤਾਂ ਸਾਹਿਤ ਦੇ ਹੋਰ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਵਿਦਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਾਮਨ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਲਿਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ 'ਗੁਣ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਸਹਿਤ ਸ਼ਬਦਾਰਥ' ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ[3] ਪਰ ਮੰਮਟ ਅਨੁਸਾਰ "ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ ਕਾਵਿ ਕਹੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਦੋਸ਼-ਰਹਿਤ ਅਤੇ ਗੁਣ-ਯੁਕਤ ਹੋਣ।"[4] ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਆਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਦੋਸ਼-ਰਹਿਤ ਅਤੇ ਗੁਣ ਸਹਿਤ ਭਾਸ਼ਾਤਮਕ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਹੀ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਜਦ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਹੋ ਜਾਣ, ਤਦ ਉਹ ਕਾਵਿ-ਸ੍ਵਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਵਾਮਨ 'ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਪਦ-ਰਚਨਾ'[5] ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਕੁੰਤਕ, 'ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟਤਮੁ ਇਵਸਾਹਿਤਮੁ ਅਭੀਪਰੇਤਮੁ'[6] ਅਤੇ ਸਮੁੰਦਰ ਬੰਧ 'ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟਤਮੁ ਸ਼ਬਦਾਰਥ ਕਾਵਿ'[7] ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਾਮਨ ਇਸ ਨੂੰ 'ਸ਼ਬਦ-ਪਾਕ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਸੰਖਿਪਤ ਭਾਵ ਸ਼ਬਦ-ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਹੈ। ਵਾਮਨ ਦਾ 'ਪਾਕ' ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਅਰਥ 'ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ

---

1. Bhāma, Kavyalankara, 1.16; 1.13; 1.11.
2. Rudrata, Kavyalankara, III.1.
3. Vaman, Kavyalankara, Sutra. 4.1.2.
4. See, Bechan Jha, Concept of Poetic Blemishes in Sanskrit Poetics, The Chowkhamba Sanskrit Series, Varanasi, 1965, p. 159.
5. Quoted from : S. K. De, *"Some Problems of Sanskrit Poetics"*, p. 3.
6. Quoted from : S. K. De, *'Sanskrit Poetics as Satudy of Aesthetics*, p. 20.
7. *Loc. cit.*

ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਤੋਂ ਹੈ'[1], ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ 'ਸੁਸ਼ਬਦਯ' ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਸੋ 'ਸੁਸ਼ਬਦਯ', 'ਸ਼ਬਦ-ਪਾਕ', 'ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਬਦਾਰਥ' ਜਾਂ 'ਸ਼ਬਦਾਰਥ' ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਗਟਾ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਮੱਤਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ 'ਸ਼ਬਦ+ਅਰਥ' ਕਾਵਿ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ੍ਵ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਿਸ਼ੈ (ਵਿਚਾਰ) ਅਤੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਨਾਲ ਡੂੰਘਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਹੁਣ ਏਥੇ 'ਵਿਸ਼ੇਸ਼', 'ਪਾਕ', 'ਸੁ', ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਭਾਰਤੀ ਆਚਾਰੀਆਂ ਦਾ ਮੱਤਭੇਦ ਹੈ। ਮੋਟੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਭ ਵਿਦਵਾਨ ਕਾਵਿ ਸੰਬੰਧੀ ਕਾਵਿ ਸਿੱਧਾਂਤ ਜਿਵੇਂ ਅਲੰਕਾਰ-ਸਿੱਧਾਂਤ, ਧੁਨੀ ਸਿੱਧਾਂਤ, ਰਸ-ਸਿੱਧਾਂਤ, ਰੀਤੀ-ਸਿੱਧਾਂਤ, ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਆਦਿ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ।

ਅਲੰਕਾਰ ਸਿੱਧਾਂਤ

ਭਾਮਹ ਅਲੰਕਾਰ[2] ਨੂੰ ਪ੍ਰਥਮ ਸਥਾਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਲੰਕਾਰ ਦਾ ਸਾਧਾਰਣ ਅਰਥ 'ਗਹਿਣਾ' ਜਾਂ 'ਸਜਾਵਟ' ਹੈ। ਭਰਤ ਮੁਨੀ ਇਸ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਗਹਿਣਾ ਸਮਝਦਾ ਹੈ।[3] ਭਰਤ ਮੁਨੀ ਨੇ 'ਨਾਟ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ' ਵਿਚ ਉਪਮਾ, ਰੂਪਕ, ਦੀਪਕ ਅਤੇ ਯਮਕ ਨੂੰ ਨਾਟਕ ਦੇ ਚਾਰ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰ ਮੰਨੇ ਹਨ।[4] ਵਾਮਨ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਅਲੰਕਾਰ ਬੋਲੀ ਦਾ ਗਹਿਣਾ ਹੈ ਜੋ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸੌਂਦਰਯ ਜਾਂ ਰਸ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਦਭਟ, ਦੰਡੀ ਅਤੇ ਰੁਦ੍ਰਟ ਵੀ ਰਸ ਨਾਲੋਂ ਅਲੰਕਾਰ ਨੂੰ ਅਧਿਕ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਰਸ ਨੂੰ ਉਪੇਖਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਦੰਡੀ ਤਾਂ ਦਸ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਕਾਵਿ-ਅਲੰਕਾਰ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦਾ ਹੈ।[5] ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਗੁਣ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਵਾਮਨ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਕਾਵਿ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਅਲੰਕਾਰ' ਨਾਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦਾ ਆਚਾਰੀਆ ਭੋਜ 'ਦੋਸ਼ ਰਹਿਤ ਅਤੇ ਗੁਣ-ਸਹਿਤ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਖਿਪਤ ਸਰਵੇਖਣ ਤੋਂ ਇਹ ਪਰਿਣਾਮ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਕ ਅਲੰਕਾਰ-ਰਹਿਤ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ। ਭਾਮਹ ਨੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ੋਭਾ ਨੂੰ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਕੁਝ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਭੇਦ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਸ਼ਬਦ-ਅਲੰਕਾਰ ਅਤੇ ਅਰਥ ਅਲੰਕਾਰ ਵਿਚ ਵੰਡਦਾ ਹੈ।[6] ਭੋਜ ਵੀ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਵੰਡਦਾ ਹੈ। ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ ਦੇ ਉਪਮਾ, ਰੂਪਕ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ, ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਆਦਿ ਅਲੰਕਾਰ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੋ ਅਗੋਂ ਫਿਰ ਕਈ ਕਿਸਮਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਭਟ, ਦੰਡੀ, ਭਾਮਹ, ਉਦਭਟ ਅਤੇ

---

1. 'The Paka is fixedness in the application of words'. –Vaman, *Kavyalankara Sutra*, 1.3.15.
2. Vide : *Rigveda* : VII. 29.3.
3. *Vachika-abhinnya*, Natya Sastra, Chapter. 16.
4. Ibid, 17.43.
5. Dandi, *Kavyadarsha*, II. 1.3.
6. S.K. De, *The Problems of Poetic Expression*, p. II.

ਵਾਮਨ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਵਿ-ਸ਼ੋਭਾ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣ ਵਾਲੇ ਅਲੰਕਾਰ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ। ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ, ਅਪ੍ਰਸਤੁਤ ਪ੍ਰਸੰਸਾ (ਭੱਟ ਅਨੁਸਾਰ ਨਹੀਂ), ਆਵ੍ਰਤੀ (ਕੇਵਲ ਦੰਡੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ), (11-116, 119), ਉਦਾਤ (ਵਾਮਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ), (ਜਮੰਗਲਾ ਅਨੁਸਾਰ ਭੱਟ ਇਸ ਨੂੰ ਉਦਾਰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ) ਉਪਮਾ, ਕਾਵਿ-ਲਿੰਗ (ਕੇਵਲ ਉਦਭੱਟ ਨੇ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ), ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ (ਕੇਵਲ ਉਦਭਟ ਨੇ ਬਿਆਨਿਆ ਹੈ), ਰੂਪਕ, ਯਮਕ (ਉਦਭਟ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ), ਰਸਵਤ (ਵਾਮਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ) ਆਦਿ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਜੇ ਅਲੰਕਾਰ ਦਾ ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਸੁੰਦਰ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ, ਜੋ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਦੇ ਬਾਹਰਗਤ ਸੌਂਦਰਯ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅਲੰਕ੍ਰਿਤ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਅਜਿਹਾ ਅਲੰਕ੍ਰਿਤ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਸੌਂਦਰਯ ਦੇਣ ਨਾਲੋਂ ਰੂਪ ਨੂੰ ਸਜਾਵਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਆਤਮਾ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਕਾਲਗਤ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਬਾਹਰਲੀ ਸਜਾਵਟ ਦੇਸ਼-ਗਤ ਵਾਲੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਲੰਕਾਰ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੇਸ-ਗਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ-ਆਤਮਾ ਜਾਂ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸਾਰ-ਵਸਤੂ ਵਲ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹੋ ਕਿ ਅਲੰਕਾਰ ਦਾ ਸੁਭਾਵ horizontal ਹੈ vertical ਨਹੀਂ। ਇਸ ਲਈ ਅਲੰਕਾਰ ਕਾਵਿ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਅਸਮਰੱਥ ਹੈ।

ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ-ਸਿੱਧਾਂਤ :

ਭਾਮਹ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀ ਥਾਂ 'ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕੁੰਤਕ ਨੇ ਕਾਵਿ ਲਈ ਅਤਿਅੰਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਕੁੰਤਕ ਅਨੁਸਾਰ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਅਜਿਹਾ ਕਾਵਿ ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ ਜੋ ਕਾਵਿ-ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾ ਲਈ ਆਵਸ਼ਕ ਹੈ।[1] ਅਲੰਕਾਰ ਵਾਂਗ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਦਾ ਕਾਵਿ ਦੇ ਬਾਹਰਗਤ ਸੁਭਾਵ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਹ ਕਵੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਅਤੇ ਕਲਪਣਾ ਵਿਚ ਸਮਾ ਕੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕਾਵਿ ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਵਧਾਉਂਦੀ ਹੈ।[2] ਸੋ ਕੁੰਤਕ ਅਨੁਸਾਰ ਅਲੰਕਾਰ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਕੁੰਤਕ ਨੇ ਅਲੰਕਾਰ ਅਤੇ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਵਿਚ ਭੇਦ ਦਸਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਅਲੰਕਾਰ speech figure ਅਤੇ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ poetic figure ਹੈ। ਕੁੰਤਕ ਦੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਅਲੰਕਾਰ ਕਾਵਿ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ

---

1. "By Vakrokti, which Kuntaka considers to be essential in poetic expression, he apparently thinks of figurative forms of speech for which he often uses the phrase as a collective name." –S.K. De, *"Some Problems of Sanskrit Poetics"*, p. 37.
2. "Kuntaka maiantains, therefore, that embellishments do not belong to poetry; that is to say, they are not added externally, but poetry is embellished speech itself, the particular embellishment depending on the poetic imagination." –S.K. De, *Sanskrit Poetics as a Study of Aesthetic*, p. 36.

ਹਨ ਪਰ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਹੀ ਕਾਵਿਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[1] ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰ ਜੋੜੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਕਾਵਿ-ਗਤ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਕੇਵਲ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅੱਖਰਾਂ ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਵਿਚ in the base of terminator of word ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲਿੰਗ, ਸੰਖਿਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰਥਾਏ ਵਿਚ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿਚ, ਵਾਕ ਵਿਚ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਸ਼ੇ ਅਨੁਸਾਰ ਜਾਂ ਸਾਮੂਹਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਰਚਨਾ ਮੁਤਾਬਿਕ ਸਿਰਜਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[2] ਇਉਂ ਕੁੰਤਕ ਅਨੁਸਾਰ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ (Abhida-prakara-visesa) ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਵਿਚਿਤ੍ਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਕਵੀ-ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਜਾਂ ਕਵੀ-ਕਲਪਨਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਗਮਈ ਹੈ। ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਦੇ ਇਉਂ ਸੁਭਾਵਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਗਮਣ ਨਾਲ ਜਿਥੇ ਅਰਥ-ਪਰਪੱਕਤਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਕਾਵਿ-ਸੁਭਾਵਿਕਤਾ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਰੁਦ੍ਰਟ ਵੀ ਏਸੇ ਹੀ ਉਕਤੀ ਦਾ ਸਮਰਥਕ ਹੈ।[3] ਪਰ ਵਾਮਨ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਅਰਥ ਅਲੰਕਾਰ ਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ੍ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰ ਨਾਲੋਂ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਦਾ ਵਧੀਕ ਮਹੱਤ੍ਵ ਉਜਾਗਰ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੁੰਤਕ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਨੂੰ ਕੋਈ ਸਾਧਾਰਣ ਅਲੰਕਾਰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਸਗੋਂ 'ਅਪੂਰਵ ਅਲੰਕਾਰ' ਜਾਂ 'ਵਿਚਿਤ੍ਰ ਅਭਿਧਾ' ਆਖਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਕਾਵਿ ਦਾ ਵਿਚਿਤ੍ਰ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ। ਕੁੰਤਕ ਨੇ ਤਾਂ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਦੀ ਆਤਮਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।[4] ਸੋ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਕਾਵਿ ਲਈ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਥਾਂ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। 'ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਜੀਵਤਮ' ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਕੁੰਤਕ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਵੀ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਕਲਪਨਾ-ਸਹਿਤ ਵਰਤਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਪ੍ਰਬੀਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।[5] ਸੰਖਿਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੁੰਤਕ ਅਨੁਸਾਰ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਦੇ ਇਹ ਪੱਖ ਅਸੀਂ ਚਿਤਵ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਵਿਚ ਸੁਭਾਵਿਕਤਾ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਸੁਭਾਵਿਕਤਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਤੇ ਵਿਚਿਤ੍ਰ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਰੱਖਦੀ ਹੋਵੇ। ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਸਤੂ-ਤੱਤ ਨੂੰ ਹੀ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਕਾਵਿ ਦਾ ਵਸਤੂ-ਤੱਤ ਅਤੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਕਵੀ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਅਥਵਾ ਕਲਪਨਾ ਵਿਚੋਂ ਸੂਖਮ ਹੋਕੇ ਸਿਰਜਤ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਇਹੋ ਹੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸੌਂਦਰਯ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਦੇਵੇਗੀ। ਜਿਸ ਵਿਚੋਂ ਰਸ ਵੀ ਮਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕੇਗਾ। ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁੰਤਕ ਕਾਵਿ ਸੰਬੰਧੀ ਅਲੰਕਾਰ ਨਾਲੋਂ ਆਪਣੇ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

---

1. He (Kuntaka) therefore draws a distinction between what may be so called speech figure, on the one hand, and poetic figure on the other hand. In a formal scheme of poetics they may correspond." *Ibid.*, p. 35.
2. *Ibid*, pp. 39-40.
3. *Kavyalankara*, Kavyamala Edition (Bombay, 1906) Quoted From Krishna Chaitanya, 'Sanskrit Poetics', p. 78.
4. See S. K. De, *Sanskrit Poetics as a study of Aesthetic*, pp. 36-37.
5. Quoted from : S.K. De, *Sanskrit Poetics as a Study of Aesthetic*, p. 36.

ਰੀਤੀ-ਸਿੱਧਾਂਤ :

ਕੁੰਤਕ ਦੇ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਤੋਂ ਵਿਪਰੀਤ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਕਾਵਿ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਵੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਵਾਮਨ ਕਾਵਿ-ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਵਿਚ 'ਰੀਤੀ-ਸਿੱਧਾਂਤ' ਦਾ ਉਲੇਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਾਮਨ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸੌਂਦਰਯ ਰੂਪ ਦੇਣ ਲਈ ਕੇਵਲ 'ਅਲੰਕਾਰ' ਨੂੰ ਹੀ ਮੁੱਖ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਸਗੋਂ 'ਗੁਣ' ਨੂੰ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਗੁਣ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਇੱਕ ਤਾਂ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਦੋਸ਼ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਕਾਵਿ-ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਵਿਚ ਸੌਂਦਰਯ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਾਮਨ ਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਭਰਤ ਮੁਨੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਰੋਧਤਾ ਕਰਕੇ ਉਸ ਤੇ ਕੁਝ ਦੋਸ਼ ਲਾਏ।[1] ਵਾਮਨ ਅਨੁਸਾਰ ਦੋਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਕਾਵਿ ਸੰਬੰਧੀ ਸਹੀ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਸਮਝਣਾ ਹੈ।[2] ਉਸ ਨੇ ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਇਹ ਚਾਰ ਦੋਸ਼ ਲਾਏ ਹਨ, ਪਦ-ਦੋਸ਼ (ਸ਼ਬਦ-ਦੋਸ਼ ਨਾ ਹੋਵੇ) ਪਦ-ਅਰਥ ਦੋਸ਼ : ਵਾਕ-ਦੋਸ਼, ਵਾਕੈਅਰਥ-ਦੋਸ਼। ਆਚਾਰੀਆ ਮੰਮਟ ਵੀ ਵਾਮਨ ਦੇ ਇਸ ਕਥਨ ਦੀ ਪ੍ਰਸੰਸਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਮਨ ਨੇ ਪਦ-ਦੋਸ਼ਾਂ ਦੀ ਵੀ ਉਪ-ਵੰਡ ਕੀਤੀ ਹੈ। Asadhu (ਵਿਆਕਰਣਿਕ ਦੋਸ਼), Kasta (ਅ-ਸੰਗੀਤਿਕ), Gramya Apratita (unknown) Anarthaka (ਅਰਥ-ਹੀਣ meaningless)[3] ਵਾਮਨ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਤਦ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਅਜਿਹੇ ਦੋਸ਼ਾਂ ਦਾ ਪਰਿਹਾਰ (avoid) ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਗੁਣ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ।[4] ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਜੋ ਗੁਣ-ਰਹਿਤ ਅਥਵਾ ਗੁਣ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰ-ਯੁਕਤ ਹੋਵੇ, ਵਾਮਨ ਉਸ ਨੂੰ 'ਰੀਤੀ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਰੀਤੀ 'ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਪਦ ਰਚਨਾ' ਹੈ।[5] ਭਰਤ ਨੇ ਕੇਵਲ ਇਸ ਨੂੰ 'ਗੁਣ' ਕਥਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਦੰਡੀ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਮਾਰਗ'[6] ਲਿਖਿਆ ਹੈ। (ਦੰਡੀ ਕਿਤੇ ਵੀ ਰੀਤੀ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ)। ਪਰ ਵਾਮਨ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਰੀਤੀ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਰੀਤੀ ਹੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਆਤਮਾ ਹੈ। ਵਾਮਨ ਰੀਤੀ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ 'ਰੀਤੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਆਤਮਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਿਚ ਗੁਣ ਹੋਣ ਉਹ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਪਦ-ਰਚਨਾ ਰੀਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[7] ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਾਮਨ ਆਪਣੇ ਮੱਤ ਨੂੰ ਇਉਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਬਿਨਾਂ ਕਾਵਿ-ਗੁਣ ਤੋਂ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਉਤਪੰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।[8] ਸੋ ਵਾਮਨ ਰੀਤੀ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ

---

1. Vamana XX.II.1.1., *'Guna-viparyayatmano dosah.'*
2. *Ibid.*, II.1.3. *'Saukaryaya Prapancah'.*
3. Dr. Bechan Jha, *'Concept of Poetic Blemishes in Sanskrit Poetics'*, p. 73.
4. 'So dosa guna Lankara hana danabhyam, Vamana. I. 1.3.
5. Vamana, *Kavya-Sutra.* 1.2.7.
6. ਦੰਡੀ ਕਾਵਿ ਯਾਦੁਸ਼, 1, 9, 40, 67. 75, 101.
7. ਵਾਮਨ, ਕਾਵਿ-ਸੂਤਰ 1.2, 6, 8.
8. ਵਾਮਨ, ਕਾਵਿ ਸੂਤਰ, 70.

ਅਲੰਕਾਰ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਨਾਲੋਂ ਪ੍ਰਥਮਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹੋ ਕਿ ਅਲੰਕਾਰ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੂਜੀ ਥਾਂ ਮਿਲੀ ਹੈ। ਰੀਤੀ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਗੁਣ ਪੂਰਣ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਆਤਮਾ ਜਾਂ ਕਾਵਿ ਦਾ ਵਾਸਤਵਿਕ ਤੱਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਾਮਨ ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਗੁਣ-ਪੂਰਣ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਿਚ 'ਰਸ' ਦੀ ਵੀ ਹੋਂਦ ਵਿਆਪਕ ਕਰਦਾ ਹੈ।[1] ਵਾਮਨ ਰੀਤੀ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਗੁਣਾਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸਰਵ ਉੱਤਮ ਰਚਨਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਵਾਮਨ ਨੇ ਰੀਤੀ ਨੂੰ 'ਕਾਵਿਤਮ' ਆਖਿਆ ਹੈ।

ਧ੍ਵਨੀ-ਸਿੱਧਾਂਤ :

ਪਰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਆਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਕੇਵਲ ਰੀਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਸਗੋਂ ਧ੍ਵਨੀ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਸਮਝਿਆ ਹੈ। ਅਨੰਦ ਵਰਧਨ ਅਨੁਸਾਰ ਧ੍ਵਨੀ ਦਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਨਾਦ ਹੈ, ਜੋ ਸ੍ਰਵਨ-ਸ੍ਰੋਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਅਨੰਦ ਵਰਧਨ ਧ੍ਵਨੀ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ-ਗੁਣ ਪੂਰਣ ਹੋਕੇ ਜ਼ਾਹਰ ਹੋਣ ਪਰ ਆਪ ਅਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋਕੇ ਵਿਅੰਗ ਅਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ, ਤਾਂ ਉਹ ਕਾਵਿ-ਧ੍ਵਨੀ ਅਖਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।[2] ਆਨੰਦਵਰਧਨ ਦੇ ਇਸ ਮੱਤ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਧ੍ਵਨੀ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਸ਼ਬਦ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਪਰ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਅੰਜਨਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਨੰਦ ਵਰਧਨ ਧ੍ਵਨੀ ਦੇ ਵਿਅੰਗਯ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਭਾਗ-ਰਸ, ਅਲੰਕਾਰ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਧੁਨੀ ਵਿਚ ਨਾ ਕੇਵਲ ਨੌ ਰਸ ਹੀ ਹਨ ਸਗੋਂ ਸਾਰੇ ਭਾਵ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਭਾਸ ਵੀ ਮਿਲੇ ਹੋਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਸਤੂ-ਧ੍ਵਨੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਅਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੋਂ ਸੰਕੇਤ ਲੈਣਾ ਹੈ ਜੋ ਹੋਰ ਵੀ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰ-ਧ੍ਵਨੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਜੋ ਕਲਪਣਾ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਬਦਾਂ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੰਕੇਤ ਕਰਨ। ਸੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚੋਂ ਰਸ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਨੰਦ ਵਰਧਨ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ 'ਧ੍ਵਨਯਾ ਲੋਕ' ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੀ ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਵੰਡਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤ੍ਵਪੂਰਣ ਅਤੇ ਸਰਵ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਥਾਂ ਉਹ ਧ੍ਵਨੀ[3] ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਕਾਵਿ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਦੋ ਪ੍ਰਕਾਰਾਂ ਗੁਣੀ ਭੂਤ-ਵਿਅੰਗਯ[4] ਅਤੇ ਚਿਤ੍ਰ[5] ਹਨ। ਚਿਤ੍ਰ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ-ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਿਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਨੰਦ ਵਰਧਨ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸਰੀਰ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਦੀ ਆਤਮਾ ਧ੍ਵਨੀ ਹੈ[6]। ਭਾਮਹ, ਦੰਡੀ, ਉਦਭਟ, ਵਾਮਨ ਅਤੇ ਰੁਦ੍ਰਟ ਆਦਿ ਤਾਂ ਸ਼ਬਦ, ਅਰਥ, ਗੁਣ, ਅਲੰਕਾਰ, ਦੋਸ਼, ਆਦਿ

---

1. ਵਾਮਨ ਕਾਵਿਸੂਤਰ, 11.2 : 14.
2. ਅਨੰਦ ਵਰਧਨ, ਧ੍ਵਨਯਾ ਲੋਕ, 11.
3. *ਉਹੀ*, II 4.
4. *ਉਹੀ*, III 35.
5. *ਉਹੀ*, III 42. 43-51; ਉਹੀ : 1.1.
6. See Kanti Chandra Pandey, *Comparative Aesthetics*, Vol. I. pp. 371-72.

ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾ ਦੀ ਆਤਮਾ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਪਰ ਆਨੰਦ ਵਰਧਨ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜਿਹੀ ਕਾਵਿ-ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾ ਕਾਵਿ-ਆਤਮਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਦੂਜੇ ਦਰਜੇ ਤੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਧੁਨੀ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਲਖਣਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਲਖਣਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਧੁਨੀ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਕਾਵਿ ਦੀ ਆਵੱਸ਼ਕ ਅਤੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਸ਼ਕਤੀ ਬਣਕੇ ਕਾਵਿ-ਆਤਮਾ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਵਿਅੰਗ-ਅਰਥ ਧੁਨੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਰਸ-ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਹੀ ਕਾਵਿ-ਆਵੇਸ਼ ਦੀ ਕਰਤਾਰੀ ਅਵਸਥਾ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਗੁਣ-ਪੂਰਣ ਵਿਅੰਗਯ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵਿਅੰਜਨਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਉੱਤਮ ਕਾਵਿ ਦੀ ਥਾਂ ਮਧਮ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[1] ਆਨੰਦ ਵਰਧਨ ਅਨੁਸਾਰ ਚਿਤ੍ਰ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵਿਅੰਗ-ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਅਭਾਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਅਧਮ ਕਾਵਿ ਕਥਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਰਸ ਦੀ ਵੀ ਹੋਂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਭਾਮਹ, ਦੰਡੀ, ਉਦਭਟ, ਵਾਮਨ ਅਤੇ ਰੁਦ੍ਰਟ ਦੇ ਸ਼ਬਦ, ਅਰਥ, ਗੁਣ, ਅਲੰਕਾਰ ਦੋਸ਼ ਆਦਿ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਬਾਹਰਗਤ ਤੱਤ ਹਨ ਅਤੇ ਧੁਨੀ ਅੰਤਰਗਤ ਤੱਤ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਸ ਵਿਚ ਧੁਨੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਭਾਵ ਡੂੰਘਿਆਈ ਤੱਕ ਜਾਕੇ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪੀ. ਵੀ. ਕਾਣੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਬਣਨ ਸੰਬੰਧੀ ਇਕ ਉਦਾਹਰਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਵੇਦਾਂਤ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਵਸਤਾਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀਆਂ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ ਵੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਬਾਹਰਗਤ ਸ੍ਵਰੂਪ ਬਣਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਾਵਿ-ਆਤਮਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਅਵਸਥਾ ਉੱਤੇ ਆ ਕੇ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਧੁਨੀ ਜਾਂ ਰਸ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਾਲਾ ਅਨੰਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸੌਂਦਰਯ-ਅਨੁਭਵ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਆਨੰਦ ਵਰਧਨ ਨੇ ਅਜਿਹਾ ਸੌਂਦਰਯ ਅਨੁਭਵ ਨਾ ਤਾਂ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅੰਤ ਬਣਾਕੇ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਧੁਨੀ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਰਸ-ਸਿੱਧਾਂਤ :

ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸ੍ਰਤ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਚਾਰੀਆ ਦਾ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਸੌਂਦਰਯ ਸੰਬੰਧੀ ਸਿੱਧਾਂਤ, ਰਸ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਹੈ। 'ਅਥਰ੍ਵ ਵੇਦ' ਵਿਚ 'ਰਸ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਭਾਵ ਬੂਟੀਆਂ ਦੇ 'ਰਸ'[2] ਅਤੇ ਸ਼ਹਿਦ ਦੇ ਰਸ[3] ਤੋਂ ਹੈ। ਅਯੂਰਵੇਦ ਵਿੱਚ 'ਰਸ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਖੁਰਾਕ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਤੋਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਸਫੈਦ ਪਾਣੀ ਤੋਂ ਹੈ।[4] 'ਤ੍ਰੈਤੀਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਵਿਚ ਰਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਸੰਨਤਾ

---

1. *Dhavanya-Loka*, III. 35.
2. *Atharva Veda*, III. 31.10.
3. *Ibid.*, 13.15.
4. Abinava Bharti, Gaikwad Oriental Series, Baroda, 1925, Vol. I, p. 289.

ਦੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਤੱਤ ਤੋਂ ਹੈ।[1] ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਅਥਰ੍ਵ ਵੇਦ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਆਤਮਾ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਰਸ ਨੂੰ ਮਾਣਕੇ ਪ੍ਰਸੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[2] ਸੋ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਏਥੇ ਰਸ ਕੇਵਲ ਬਾਹਰਗਤ ਰੂਪ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਪਦਾਰਥ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਕੇ ਕੇਵਲ ਇੰਦ੍ਰੀ-ਸਵਾਦ ਹੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਹ ਆਤਮਾ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਵੀ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਰਤ ਮੁਨੀ ਨੇ 'ਨਾਟ-ਸ਼ਾਸਤਰ' ਵਿਚ ਰਸ ਨੂੰ ਸਾਹਿਤਿਕ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਭਰਤ ਮੁਨੀ ਨੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਪਰ ਉਸਨੇ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਿ ਰਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਾਟ ਵਿਚ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਭਰਤ ਮੁਨੀ ਰਸ-ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਵਿਭਾਵ, ਅਨੁਭਾਵ ਅਤੇ ਵਿਭਚਾਰੀ ਭਾਵ ਮਿਲ ਜਾਣ, ਤਦ ਰਸ-ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[3] ਵਿਭਾਗ, ਅਨੁਭਾਵ ਅਤੇ ਵਿਭਚਾਰੀ ਮਿਲ ਕੇ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਨੂੰ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਵਿਚ ਵਾਸਤਵ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਸ-ਭਰਪੂਰਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸੌਂਦਰਯ ਆਨੰਦ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।[4] 'ਦਸ-ਰੂਪ' ਅਨੁਸਾਰ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸਾਗਰ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਭਾਵ ਕਦੀ ਕਦਾਈਂ ਛੱਲਾਂ ਮਾਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਸਾਗਰ ਸਦਾ ਆਪਣੀ ਥਾਂ ਤੇ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।[5] ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਿੱਟਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਦੂਜਿਆਂ ਭਾਵਾਂ ਉੱਤੇ ਹਾਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਆਚਾਰੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ 'ਵਿਭਾਵ' ਦਾ ਅਰਥ ਭੌਤਿਕ ਕਾਰਣਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮਿਕ ਹੋਈ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਦੁਆਰਾ ਉਤਸਾਹਿਤ ਹੋਈਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਜੋ ਅੰਦਰਵਰਤੀ ਅਵਸਥਾ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹੋਣ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਨੁਭਾਵ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚਿਰ-ਸਥਾਈ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਭਚਾਰੀ ਭਾਵ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[6] ਭਾਮਹ ਰਸ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਪ੍ਰਥਮ ਮਹੱਤ੍ਵ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਪਰ ਉਹ ਜਦੋਂ ਵੀ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ-'ਰਸਵਤ' ਵਰਤਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਰਸ ਵਲ ਹੀ ਹੈ।[7] ਭਾਮਹ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਵਿਚ ਹੀ ਰਸ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ-ਲੁਪਤ ਹੋਈ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਰਸ ਨੂੰ ਭਾਮਹ ਨਾਲੋਂ ਦੰਡੀ ਵਧੀਕ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੰਡੀ ਜਦੋਂ ਰੀਤੀ ਦੇ ਗੁਣ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਧੁਰ ਹੋਣਾ ਵੀ ਦਸਦਾ ਹੈ।[8] ਪਰ ਦੰਡੀ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਧੁਰ ਗੁਣ ਤੋਂ ਭਾਵ ਅਸਭਿਯ ਹੋਣ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿਣ ਦਾ ਹੈ। ਦੰਡੀ ਦਾ ਮਧੁਰ ਗੁਣ ਤੋਂ ਭਾਵ ਵਾਕ-ਰਸ ਅਤੇ ਵਸਤੂ-ਰਸ ਤੋਂ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਦਾ ਅਰਥ ਸਾਮਾਨ ਧ੍ਵਨੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਤੋਂ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਅਰਥ ਅਸਭਿਯ ਨਾ ਹੋਣ

---

1. Taittiriya Upanishad, II. 7. 1.
2. *Atharva Veda*, X. 8. 44.
3. *Nataya-Sastra*, Gaikwad Oriental Series, Vol. I, p. 274.
4. *Ibid.*, VI. 34.
5. *Dasa-Rupa*, IV. 34.
6. Krishna Chaitanaya Comparative Aesthetic, pp. 22-28.
7. Rasavad-Darsita Spasta-Srngaradhi-rasam, iii. .6.
8. Vaci Vastuni api rasa-sthitih, i. 51.

ਤੋਂ। ਸੋ ਏਥੇ ਦੰਡੀ ਦਾ ਰਸ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਰਸ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ ਪਰ ਦੰਡੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਰਸ ਨੂੰ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[1] ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਦਭਟ ਰਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਥਾਂ ਕਾਵਿ-ਆਤਮਾ ਹੀ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।[2] ਪਰ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੁਦ੍ਰਟ ਨੇ ਹੀ ਰਸ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।[3] ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਰਸ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੁਯਕ, ਇੱਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦਾ ਆਚਾਰੀਆ, ਰੁਦ੍ਰਟ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ : ਰਸ-ਧ੍ਵਨੀ, ਰਸਵਤ ਅਤੇ ਰਸ-ਭਾਵ। ਸੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਰੁਦ੍ਰਟ ਰਸ ਨੂੰ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਮੀ ਸਾਧੂ ਜਿਸ ਨੇ ਰੁਦ੍ਰਟ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਰਸ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ ਤੇ ਸੌਂਦਰਯ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਭਾਗ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[4] ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਵੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਰਸ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵ-ਸ਼ੀਲ ਅਵਸਥਾ ਹੈ।[5] ਸਭ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਚਾਰੀਆ ਨੇ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਰਸ ਮਾਣ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਦ ਉਸ ਸਮੇਂ ਬਾਕੀ ਸਭ ਰੁਚੀਆਂ ਮਨ ਵਿਚੋਂ ਲੁਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਉਸ ਘੜੀ ਬ੍ਰਹਮ-ਅਨੰਦ ਜਾਂ ਸੌਂਦਰਯ-ਅਨੰਦ ਨੂੰ ਮਾਣਦਾ ਹੈ।[6] ਰਸ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੀ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸੋ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਆਤਮਾ ਦੀ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਿਕ੍ਰਿਆ ਹੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਦੇ ਬਾਕੀ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਵਾਂਗ ਵਸਤੂ, ਅਲੰਕਾਰ, ਰੀਤੀ ਆਦਿ ਦੇ ਬਾਹਰਗਤ ਸ੍ਵਰੂਪ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੋੜ ਸਕਦੇ। ਸੋ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਰਸ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਭਰਤ ਮੁਨੀ ਨੇ ਵੀ ਸਲਾਹਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਰੁਦ੍ਰਟ ਨੇ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। 'ਅਗਨੀ-ਪੁਰਾਣ' ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਸ੍ਵੀਵਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਰਸ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤ੍ਵਪੂਰਣ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੱਤ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਰਸ ਦੀ ਤਰਕ ਤੋਂ ਪਾਰ ਅਤੇ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਦੇ ਕਾਰਣਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਸਹਿਜਾਨੁਭੂਤੀ ਅਥਵਾ ਆਵੇਸ਼ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਉੱਤੇ ਜਾਕੇ ਰਸ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਅਸੀਂ ਅਨੰਦ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮ-ਆਨੰਦ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਸੋ ਰਸ ਏਥੇ ਇੱਕ ਉਚਿਆਈ ਉੱਤੇ ਪਹੁੰਚਿਆ ਕੁਦਰਤੀ ਭਾਵ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਭਾਵ ਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਹੈ। ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹੋ ਕਿ ਇਹ ਭਾਵ ਦੀ ਆਸਵਾਦਨ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੈ। ਸੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਆਚਾਰੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਰਸ ਹੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਆਤਮਾ ਅਖਵਾਉਣ ਦਾ ਹੱਕ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਰਸ ਦੀਆਂ ਅਗੋਂ ਕਈ ਵੰਡਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵੱਖੋ ਵੱਖਰੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮੁੱਖ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਸ ਦੀਆਂ ਨੌ ਵੰਡਾਂ ਹਨ ਪਰ ਕਈ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਦੀਆਂ

---

1. *Ibid.* I. 51.
2. Quoted from S.K. De, *'Some Problems of Sanskrit Poetics'* p. 185.
3. Rudrata, 1.4. 'Jvalad ujjvalavakprasa rah sarasam kurvan maha kavih kavyam.'
4. S.K. De, *Some Problems of Sanskrit Poetics*, p. 188.
5. *Nataya-sastra*, VI-VII.
6. P.V. Kane, *'History of Sanskrit Poetics*, p. 360.

ਅੱਠ, ਨੌ, ਦੱਸ, ਬਾਰਾਂ ਜਾਂ ਅਣਗਿਣਤ ਵੰਡਾਂ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ।[1] ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਵੰਡ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੈ :

1. ਕਰੁਣਾ, 2. ਸ਼ਿੰਗਾਰ, 3. ਰੌਦਰ, 4. ਵੀਰ, 5. ਸ਼ਾਂਤ, 6. ਹਾਸ, 7. ਭਿਆਨਕ, 8. ਵੀਭੱਤਸ 9. ਅਦਭੁਤ। ਇਹ ਰਸ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਰੁਚੀਆਂ ਨੂੰ ਤ੍ਰਿਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਂਜ ਵੀ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਬਾਹਰਗਤ ਬਨਾਵਟੀ ਅਲੰਕਾਰ, ਰੀਤੀ ਜਾਂ ਵਿਆਕਰਣਿਕ ਸੋਧ ਤੋਂ ਵਿਪਰੀਤ ਕਵਿਤਾ ਨੂੰ ਅੰਤਰਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੌਂਦਰਯ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਸਾਰੇ ਭਾਰਤੀ ਆਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਰਸ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਯੋਜਨ :

ਅਸੀ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ। ਆਮ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੈ ਜਾਂ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਨੂੰ ਰੂਪ ਤੋਂ ਵਖਰਾ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੈ ਨੂੰ ਰੂਪ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ੈ ਰੂਪ ਤੋਂ ਅੱਡ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮਾ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੈ-ਰੂਪ ਇਨੇ ਇੱਕਸੁਰ ਹੋਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵੱਖਰੀ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਚਿਤਵ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ। ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੈ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਈ ਅਦ੍ਵੈਤ-ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਜਾਂ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਢਾਲ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੈ ਜਾਂ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਢਲਣ ਕਰਕੇ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਜਾਂਦੇ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੈ ਕਵੀ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ-ਮਨ ਵਿਚ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਕਵੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਪਿੱਛੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਲੁਕਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸ ਵੱਲ ਤੋਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਮਹ ਕਵੀ-ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਅਥਵਾ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਮੋਟੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਮ, ਅਰਥ, ਧਰਮ, ਮੋਕਸ਼, ਆਦਿ ਨੂੰ ਯੋਗ ਸਮਝਦਾ ਹੈ।[2] ਅਭਿਨਵ ਗੁਪਤ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜ ਕੇ ਇਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ, ਇਤਿਹਾਸ, ਦਰਸ਼ਨ ਆਦਿ ਤਾਂ ਠੀਕ ਹੈ ਕਿ ਮਨ ਅਤੇ ਦਿਲ ਨੂੰ ਸਭਿਅਕ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਜੋ ਭਿੰਨ ਭਾਂਤੀ ਗੁਣ ਹੈ, ਉਹ ਅਨੰਦ ਦਾ ਹੈ। ਅਭਿਨਵ ਗੁਪਤ ਅਨੁਸਾਰ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਆਨੰਦ ਹੈ।[3] ਸੋ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਪਿੱਛੇ ਕਾਮ, ਅਰਥ, ਧਰਮ ਆਦਿ ਸੁਲਝੇ ਹੋਏ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਕੇ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਆਨੰਦ ਉਪਜਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਨੰਦ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨਾਲ

---

1. Vide Dr. Kanti Chandra Pandey. *Comparative Aesthetic* Vol. I, p. 188.
2. Bhamaha. *Kavyalankara*. 1.2.
3. Abhinava Gupta, *Lochana*, p. 12.

ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਕਵੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਨੁਭਵ ਸਮੇਤ ਕਾਵਿ-ਕਰਤਾਰੀ ਕਰਮ ਸਮੇਂ ਇਕ ਉਚੇਰੀ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਛੋਂਹਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਾਤਵਿਕ ਪੱਧਰ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਣ ਵਿਅਕਤੀ ਕੇਵਲ ਤਾਮਸਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸਿਕ ਉਚਿਆਈ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਲੰਘਦਾ। ਪਰ ਕਵੀ ਸਾਤਵਿਕ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ।[1] ਸੋ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਏਥੇ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਅਤੇ ਸੂਖਮ ਅਵਸਥਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਭਰਤ-ਮੁਨੀ ਅਨੁਸਾਰ ਨਾਟ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਦੁੱਖ, ਫ਼ਿਕਰ, ਸ਼ੋਕ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਵਾਉਣਾ ਹੈ।[2] ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਮਹ[3], ਅਤੇ ਵਾਮਨ[4] ਨੇ ਛੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਦੱਸੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ, ਸੰਪਤੀ, ਵਿਵਹਾਰੀ ਗਿਆਨ, ਦੁੱਖ-ਨਸ਼ਟ ਕਰਨਾ, ਆਨੰਦ ਅਤੇ ਮਧੁਰਤਾ। ਮੰਮਟ ਧਰਮ, ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅਸਿਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੋਇਆ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਭ ਆਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰਯੋਜਨ 'ਆਨੰਦ' ਦਾ ਹੀ ਦਸਿਆ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਮੁੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਬੌਧਿਕਤਾ, ਸਦਾਚਾਰ, ਧਰਮ, ਉਪਯੋਗਿਤਾ, ਦਰਸ਼ਨ ਆਦਿ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੀ ਰਖਿਆ ਹੈ[5] ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਾਵਿ ਬਿਲਕੁਲ ਹੀ ਦਰਸ਼ਨ-ਰਹਿਤ ਜਾਂ ਪ੍ਰਯੋਜਨ-ਮੁਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਬਹੁ-ਤੱਥਾਂ, ਅਨੁਭਵਾਂ ਅਤੇ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਕਾਵਿ-ਮਈ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਾਵਿ ਜਿਥੇ ਬੌਧਿਕ-ਵਿਸਤਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਇਹ ਕਵੀ ਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸਾਧ ਰਣ ਭਾਵ ਤਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦੁੱਖ-ਮਈ ਜਾਂ ਸੁਖ-ਮਈ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਕਾਵਿ-ਮਈ ਭਾਵ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੋਕੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬਿਲਕੁਲ ਦਰਸ਼ਨ ਤਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਵੈ-ਜਗਤ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਸਰਬ-ਸਾਂਝਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਲੈਕੇ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਜਦੋਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨੂੰ ਚੀਰ ਕੇ ਅਵਿਅਕਤੀਗਤ ਬਣਦੀ ਹੈ ਤਦ ਕਾਵਿ ਸਾਧਾਰਣੀਕਰਣ[6] ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਸਾਧਾਰਣੀਕਰਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਕਵੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਭਾਵ ਲੰਘ ਕੇ ਕਾਵਿ-ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਸਮਾਧੀ ਵਿਚ ਲਿਵਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ ਇਕ ਤਾਂ ਉਚੇਰੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਵਿਚਰ ਕੇ ਆਤਮਿਕ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਪੇ ਨੂੰ ਚੀਰ ਕੇ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਸੇਧ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਸੇਧ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸਾਧਾਰਣ ਤੱਥਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਾਕਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਵ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਰਸਦਾਇਕ ਜਾਂ ਆਨੰਦਦਾਇਕ ਹੋਣ ਲਈ ਕਲਪਨਾਮਈ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਨਵ-ਸਥਿਤੀ ਤੇ

---

1. Abhinava Bharti, Vol. I, pp. 278-79, 'Gaekwad Oriental Series', Baroda, 1926.
2. Bharata, *Nataya-Sastra*, I. III. 12.
3. Bhama, 1.2.
4. Vamana, *Kavyalankara Sutra*, 1.5.
5. "............the poetic activity in its essence is independent of intellectuality, utility and morality". –S.K. De, *Some Problems of Sanskrit Poetics*, p. 50.
6. Bharata, *Natya Sastra*, VIII. 9

ਆਕੇ ਉਗਮਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਭਾਮਹ ਵਿਸ਼ਵ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਤੋਂ ਪਾਰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ[1] ਅਤੇ ਆਨੰਦ ਵਰਧਨ ਇਸ ਨੂੰ ਜਗਤ ਤੋਂ ਪਾਰ ਅਲੌਕਿਕ[2] ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਗਨਨਾਥ ਵੀ ਜਗਤ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ Lokottaratva[3] ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸੋਚ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਕਵੀਆਂ ਦਾ ਇਸ ਜਗਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਕਵੀ ਦਾ ਇਸ ਜਗਤ ਨਾਲ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਸੰਬੰਧ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਕਵੀ ਤਾਂ ਇਸੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਬਣਾਉਣਾ ਲੋਚਦੇ ਹਨ। 'ਰਿਗਵੇਦ' ਵਿਚ ਇਹ ਦਰਜ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜਗਤ ਦੇ ਆਉਣ ਦੀ ਉਡੀਕ ਨਹੀਂ, ਸਾਨੂੰ ਏਥੇ ਅਤੇ ਹੁਣੇ ਹੀ ਅਵੱਸ਼ ਪ੍ਰਸੰਨ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।[4] ਅਥਰ੍ਵ-ਵੇਦ ਵਿਚ ਏਸੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਅਤਿ ਪ੍ਰਿਯ ਕਥਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਿੱਛੇ ਦਸੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਯੋਜਨ[5] ਇਸ ਜਗਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਧਰਮ, ਅਰਥ, ਕਾਮ, ਮੋਕਸ਼ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਲਖਸ਼ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਦੁੱਖ, ਸ਼ੋਕ ਆਦਿ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਸੋ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਸਾਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਸਤੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨਾਲ ਅਵੱਸ਼ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਗਿਆਨ-ਸਹਿਤ ਭਾਗਵਤ ਸਥਿਤੀ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਕਲਾ ਦੇ ਮੁੱਖ-ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਅਤੇ ਸਰਬ ਸ੍ਵੀਕ੍ਰਿਤ ਸਿੱਧਾਂਤ ਸੁਭਾਵਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਿਲੇ ਹੋਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਤਿਅੰ, ਸ਼ਿਵੰ, ਸੁੰਦਰੰ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਸਤਿਅੰ, ਸ਼ਿਵੰ, ਸੁੰਦਰੰ' ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਕਰਤਾ ਅਨੁਸਾਰ ਸਤਿਅੰ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ "ਜੋ ਕੁਛ ਭੀ ਹੈ, ਵਹਿ ਸਤਯ ਹੈ। ਇਸ ਰੂਪ ਮੇ 'ਸਤਯ' ਯਥਾਰਥ ਕਾ ਯਥਾਰਥ ਹੈ।"[6] ਸੋ ਜਦੋਂ ਵੀ ਅਸੀਂ ਕਵੀ ਨੂੰ ਅਲੌਕਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਉਤੇ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ ਤਦ ਉਸ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਯਥਾਰਥ-ਹੀਣ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਯਥਾਰਥ ਪੂਰਣ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਉਂ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਸ਼ਿਵੰ ਤੋਂ ਭਾਵ ਕਲਿਆਣ[7] ਤੋਂ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਦੁੱਖ, ਸ਼ੋਕ ਆਦਿ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਸੁੰਦਰ ਤੋਂ ਭਾਵ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਬਾਹਰਗਤ ਅਤੇ ਅੰਤਰਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਸੌਂਦਰਯ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਆਨੰਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕੇ। ਸੋ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਇਹ ਤਿੰਨ ਗੁਣ ਜ਼ਰੂਰ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਹ ਤਿੰਨੇ ਗੁਣ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਮੂਲ ਲਛਣ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਤਿਵਾੜੀ ਨੇ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਵੱਸ਼ਕ ਹੋਣਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ

---

1. Bhamaha, *Lokati krania-gocharata.*
2. Dhavanya Loka, pp. 56-57.
3. Jagannath Pandit, *Rasa Gangadhara*, p. 4.
4. "By their universality, they negate its accidentality : by their abstraction, its empiricity ; by their mechanism, its organic character". –S.K. De, *Some Problem of Sanskrit Poetics'* p. 52. Rigveda, IX. 84. I.
5. Atherva Veda, V. 30.17.
6. ਡਾ. ਰਾਮ ਨੰਦ ਤਿਵਾੜੀ, *"ਸਤਿਅੰ, ਸ਼ਿਵੰ, ਸੁੰਦਰੰ*, ਭਾਰਤੀਯ ਨੰਦਨ, ਪੰ. 5.
7. ਉਹੀ, ਪੰ. 538-641.

ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ "ਸਤਿ ਦੀ ਭੂਮੀ ਉਤੇ ਮੰਗਲ ਦੀ ਗਤਿ ਵਿਚ ਸੌਂਦਰਯ ਦੀ ਸ਼੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੀ ਕਵਿਤਾ ਕਾ ਪੂਰਣ ਰੂਪ ਹੈ।"[1] ਅਜਿਹਾ ਸੌਂਦਰਯ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਸੂਝ ਵਿਚੋਂ ਸੰਵੇਦਨਮਈ ਹੋਕੇ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸੋ ਤਾਰਕਿਕ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਂ ਤਰਕ ਨੂੰ ਸਹਿਜ-ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਮਿਲਾ ਕੇ ਆਵੇਸ਼ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਉਪਜਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਆਵੇਸ਼ ਵਿਚ ਮਨ ਦੀ ਸਾਮੂਹਿਕ ਖਿਚੋਤਾਣ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹੋ ਕਿ ਏਥੇ ਤਰਕ ਭਾਵਕ ਤਰਕ ਬਣ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਭ ਸਥੂਲਤਾ ਅੰਤਰਗਤ ਹੋਕੇ ਇਕ-ਸੁਰ ਜਾਂ ਅਭੇਦਿਤ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਕਾਲਗਤ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਮਨ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨੇ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਮਿਲਕੇ ਚੌਥੀ ਤੁਰੀਆ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਏਸੇ ਅਵਸਥਾ ਉਤੇ ਹੀ ਆਤਮ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਆਤਮ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦਾ ਚਮਤਕਾਰ ਹੀ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯ-ਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਹ ਸੌਂਦਰਯ ਵਾਸਤਵ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਆਨੰਦ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਨੰਦ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਆਤਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਭਾਵੁਕ ਅਤੇ ਰਸ-ਸਹਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸੌਂਦਰਯ ਬਣਾਉਣ ਵਿਚ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯ ਕੀਮਤਾਂ ਮਿਲ ਜਾਣ ਤਾਂ ਹੀ ਅਸਲ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਪੂਰਣ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਮਹਾਨ ਬਣ ਸਕੇਗਾ।

ਪਛਮੀ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ

ਯੂਨਾਨ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਆਰੰਭ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸਿਖਰ ਹੋਮਰ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਗ੍ਰਹਿ 'ਇਲੀਅਡ' (The Iliad) ਅਤੇ 'ਓਡੈਸਯ' (The Odyssey) ਨਾਲ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ,[2] ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚਿੰਤਕ ਪਲੈਟੋ ਨੇ 'ਰੀਪਬਲਿਕ', (The Republic) 'ਇਓਨ' (The Ion) ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਸੰਬੰਧੀ ਚਿੰਤਨ-ਧਾਰਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਲੈਟੋ ਨੇ ਵਿਅੰਗ ਨਾਲ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਰਚ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਧਿਆਨ ਤੋਂ ਵਿਸਰੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਨ ਅਤੇ ਸੁਰਤ ਦਾ ਕੋਈ ਥਹੁ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।[3] ਪਲੈਟੋ ਅਜਿਹੇ ਕਵੀਆਂ ਨੂੰ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ ਮਧੁਰ, ਪਵਿੱਤਰ ਅਤੇ ਅਚਰਜ ਵਿਅਕਤੀ ਸਮਝ ਕੇ ਸਤਿਕਾਰਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਦਰਸਾ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਂਤ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਦਾ ਨਾ ਕੋਈ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਕਾਨੂੰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰਹਿਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇ

---

1. ਡਾ. ਰਾਮ ਨੰਦ ਤਿਵਾੜੀ, ਸਤਿਅੰ, ਸ਼ਿਵੰ, ਸੁੰਦਰੰ, ਭਾਰਤੀਯ ਨੰਦਨ, ਪੰ. 149.
2. Encyclopaedia Britanica, Vol. XVIII, p. 106.
3. "For all good poets........lyric poets are not in their right mind when they are composing their beautiful strains............he (poet) is out of his senses, and the mind is no longer in him........"–*Plato*, The Ion (533-34) Great Books of the Western World, *Plato VII*, Edited R.M. Hutchins, Encyclopaedia Britanica, INC. (William Bonton) America, 1952, p. 330.

ਸਕਦਾ ਹੈ।[1] ਪਲੈਟੋ ਦਾ ਕਵੀਆਂ ਜਾਂ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਜਿਹਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸਤਿ ਅਤੇ ਅਸਤਿ, ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਆਵੇਸ਼ ਦਾ ਪਰਿਣਾਮ ਉਪਸਥਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਲੈਟੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਤਿ-ਪਛਾਣ ਲਈ ਗਿਆਨ-ਆਧਾਰੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਕਵੀ ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਆਵੇਸ਼-ਆਧਾਰੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਤਿ-ਰਹਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਰਸਤੂ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਪਲੈਟੋ ਤੋਂ ਵਿਪਰੀਤ ਸਤਿ-ਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਗਿਆਨ-ਆਵੇਸ਼ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਰਸਤੂ ਪਲੈਟੋ ਦੇ 'ਸਤਿ' ਨੂੰ 'ਅਨੁਕਰਣ' ਅਤੇ 'ਗਿਆਨ' ਨੂੰ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਕਰਕੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਗਿਆਨ ਦੀ ਨਵ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਉਪਜਾ ਕੇ ਕਵੀ ਦੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨੂੰ ਭਾਵ-ਯੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਰਸਤੂ ਜਦੋਂ ਹੋਮਰ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਕਵੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਸਰਵ-ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਹੋਮਰ ਦੇ ਤਿੰਨ ਗੁਣ ਸਹਿਜ ਪਰਿਵਿਰਤੀਆਂ (Sentiments), ਸ਼ੈਲੀ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਹੀ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।[2] ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਪਲੈਟੋ ਜਿਥੇ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖੀ ਵਿਚਾਰਵਾਦੀ ਹੋ ਗਿਆ ਉਥੇ ਅਰਸਤੂ ਨੇ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੱਖਸ਼ਣ (perception) ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਪੁਲ ਵਾਂਗ ਸੰਬੰਧ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕੋ ਜੇਹਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਪਣਾ ਅਧਿਕ ਕਰਕੇ ਤਰਕ ਅਧੀਨ ਹੀ ਵਿਚਰੀ ਹੈ[3], ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਫਲ ਵਜੋਂ ਕਾਵਿ ਵਿਚ 'ਸ਼ੈਲੀ ਨਿਪੁੰਨਤਾ', 'ਰੂਪ-ਸੰਪੂਰਣਤਾ', 'ਸੰਕਲਪ-ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ' ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਪਰਿਵਿਰਤੀਆਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਈਆਂ।[4] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਤਰਕ-ਸੰਸਾਰ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਿੱਟੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਪਰਿਪਾਟੀ ਤੁਰ ਪਈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ[5] ਜਾਂ ਉਸਦੇ ਸੰਵੇਦਨੀ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਤਾਰਕਿਕ ਪਰਿਣਾਮਾਂ ਨੇ ਮੱਲ ਲਈ। ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਉਂ ਕਾਵਿ, ਭਾਵ ਨਾਲੋਂ ਅਰਸ਼ ਵੱਲ ਅਧਿਕ ਝੁਕ ਗਿਆ। ਪਰ ਰੂਸੋ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਾਰਕਿਕ ਪਰਿਣਾਮਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਤੋਂ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਭਾਵ-ਵਹਿਣ ਦੀ ਕਲਾ ਦਰਸਾਕੇ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਨਾਤਨੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਦਿੱਤਾ।[6] ਰੁਮਾਂਸਵਾਦੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਵੀ ਸਨਾਤਨੀ ਯੁੱਗ ਦੀਆਂ ਰੀਤਾਂ

---

1. "And therefore, when any one of these pantomimic gentlemen, who are so clever that they can imitate anything, comes to us, and makes a proposal to exhibit himself and his poetry we will fall down and worship him as a sweet and holy and wonderful being but we must also inform him that in our State such as, he is not permitted to exist; the law will not allow them." *Plato*, The Republic III, 398, *Ibid.* p. 331.
2. Aristotle : *Poetics*, Edited by George Saintsbury, Loci Critic, p. 20.
3. *Encyclopaedia of the Social Science*, Vol. III. p. 544.
4. *Ibid.*, p. 543.
5. H. Godwin Baynes, *M.B.-B.C. Cantab*, (Tr.) England, 1949, p. 17.
6. Vide Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, A Double Day Anchor Book, New York, 1956, p. 80.

ਤੋੜ ਕੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਨਵ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਕੀਤੀ[1] ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਵਿਪਰੀਤ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ ਤੇ ਮੂੰਹ ਜ਼ੋਰ ਵਲਵਲੇ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ[2]। ਰੁਮਾਂਸਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਨਾਤਨੀ ਕਵੀਆਂ ਦੀ 'ਤਰਕ' ਅਤੇ 'ਅਰਥ' ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ 'ਸਹਿਜ-ਪਰਿਵਿਰਤੀਆਂ' ਅਤੇ 'ਭਾਵ' ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਸਹਿਜ-ਪਰਿਵਿਰਤੀਆਂ ਅਤੇ ਭਾਵ ਨਾਲ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸੌਂਦਰਯ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਵਧਿਆ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਸਨਾਤਨੀ ਸਮਾਜਿਕ ਰੀਤਾਂ ਅਤੇ ਤਾਰਕਿਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ[3] ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਸ੍ਵਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵਣ ਲੱਗ ਪਿਆ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਖੁਲ੍ਹੀ ਸੋਚਣੀ ਨੇ ਇਕ ਤਾਂ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚ ਮੌਲਿਕਤਾ ਵਿਆਪਕ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਰੁਮਾਂਸਵਾਦੀ ਕਵੀ ਸਨਾਤਨੀ ਕਵੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਅਧਿਕ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਹੋ ਗਏ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਪੱਖਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਨਵ-ਸ਼ੈਲੀ, ਨਵ-ਰੂਪ, ਨਵ-ਮੀਟਰ ਜਾਂ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੋਣ ਲਗ ਪਏ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੁਮਾਂਸਵਾਦੀ ਕਾਵਿ-ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਕਾਵਿ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਭਾਵ, ਕਲਪਣਾ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯ ਸਹਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਕਵੀ ਦੇ ਮੌਲਿਕ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੋ ਗਈ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਕਵਿਤਾ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ-ਬੰਧਨਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋ ਗਈ। ਪਰ ਅਜਿਹੀ ਕਾਵਿ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਸਤਿ-ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਨਾਲੋਂ ਨਿਜ ਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਕਾਲਪਣਕ ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਣ ਵੱਲ ਹੀ ਹੋ ਗਿਆ। ਇਉਂ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਅਰਥ ਤੋਂ ਸਰਕ ਕੇ ਨਿੱਜ-ਭਾਵ ਵੱਲ ਅਧਿਕ ਝੁਕ ਗਿਆ। ਕਾਵਿ ਦੀ ਇਸ ਰੁਮਾਂਸਿਕ ਅੰਤਮ-ਪੱਖਤਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਫਰਾਂਸ-ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸੁਭਾਵ ਵਿਚ ਇਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਿਆ ਦਿੱਤਾ[4] ਜਿਸ ਪਿੱਛੇ ਸੁਕਰਾਤ (469-339 ਬੀ. ਸੀ.), ਪਲੈਟੋ (428-348 ਬੀ. ਸੀ.), ਅਰਸਤੂ (384-328 ਬੀ. ਸੀ.), ਬੇਕਨ (1561-1626 ਈ.), ਹੋਬ (1588-1679 ਈ.), ਡੇਕਾਰਟਸ (1596-1650 ਈ.), ਸਪਾਈਨੋਜ਼ਾ (1632-1677 ਈ.), ਲੌਕ (1632-1704 ਈ.), ਬਰਕਲੇ (1685-1753ਈ.), ਹਿਊਮ (1711, 1776 ਈ.), ਰੂਸੋ (1712-1778 ਈ.), ਡਾਰਵਨ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀ ਸਤਿ ਸੰਬੰਧੀ ਖੋਜ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਫਰਾਂਸ-ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਫੇਰ ਅਰਥ ਨੂੰ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦਿੱਤਾ ਪਰ ਇਹ ਅਰਥ-ਮਹੱਤ੍ਵ ਪਲੈਟੋ ਤੋਂ ਕੁਝ ਭਿੰਨ ਅਤੇ ਅਧਿਕ ਯਥਾਰਥਿਕ ਸੀ। ਇਸ ਯਥਾਰਥਿਕ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਨਾਤਨੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚਲੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਵਾਂਗ ਨਾ ਤਾਂ ਨਿਰਾਕਾਰੀ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਰੁਮਾਂਸਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ ਵਾਂਗ ਨਿੱਜ-ਸੁਗੇੜ ਤੀਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਸੀ। ਇਸ ਨੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪਦਾਰਥਿਕ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਕੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ। ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਨੇ

---

1. G.J. Becker, Editor, *Documents of Modern Literary Realism*, (Introduction), p.5.
2. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, George Allen and Unwin Ltd., London. 1961, p. 631.
3. *Ibid*, p. 656.
4. Chamber Encyclopaedia, Vol. XI, p. 543.

ਪਦਾਰਥ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ[1], ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਫ਼ਲ ਵਜੋਂ ਪਰੰਪਰਿਕ ਅਤੇ ਰਵਾਇਤੀ ਕੀਮਤਾਂ ਤੇ ਸੱਟ ਲੱਗੀ। ਵਿਗਿਆਨੀ ਬਰੂਨੋ ਨੇ ਸੀਮਤ ਪਦਾਰਥਿਕ ਦੀਵਾਰਾਂ ਦੀ ਅੰਤਤਾਂ ਤੋੜਕੇ ਪਦਾਰਥਿਕ ਅਨੰਤਤਾ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਕਾਪਰਨੀਕਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਨਾ ਚਿਤਵਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਨਿਯਮ ਦਾ ਇਕ ਅੰਗ ਕਹਿਕੇ ਉਸ ਦਾ ਅਹੰ ਤੋੜਿਆ। ਇਉਂ ਮਨੁੱਖ ਸੰਵੇਦਨੀ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੰਘਕੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਤਰਕ ਵਲ ਵਧਿਆ।[2] ਗਲੈਲੀਉ ਨੇ ਜਦੋਂ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਵਸਤਾਂ ਗਿਰਨ ਦਾ ਮੱਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਗੋਂ ਫ਼ਿਰ ਨਿਊਟਨ ਨੇ ਖੁਲ੍ਹੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਪਰਿਣਾਮ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਕਿ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਕ ਵਸਤਾਂ ਦੈਵੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪਦਾਰਥਿਕ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਿਕ ਹੀ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤਿਕ ਵਿਚਾਰ ਨੇ ਗਣਿਤ ਨੂੰ ਵੀ ਦੈਵੀ-ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਤੀਕ ਪਹੁੰਚਾ ਦਿੱਤਾ[3] ਅਤੇ ਪਦਾਰਥਿਕ ਮਹੱਤ੍ਵ ਹੋਰ ਵੀ ਵੱਧ ਗਿਆ। ਡਾਰਵਿਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਭ ਦੈਵੀਪਨ ਤੋੜ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਪਦਾਰਥ ਵਾਂਗ ਚਿਤਵ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਵਿਕਾਸ-ਇਤਿਹਾਸ ਫਰੋਲ ਮਾਰਿਆ। ਨਿਊਟਨ ਦੇ ਆਕ੍ਰਸ਼ਣ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰਵਰਤੀ ਅਤੇ ਬਾਹਰਵਰਤੀ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਹੋਰ ਵੀ ਯੋਗ ਬਣਾਇਆ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਖੋਜ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੋਚ ਨੂੰ ਅਧਿਕ ਪਦਾਰਥਿਕ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਿਕ ਜਗਤ ਵਲ ਪ੍ਰੇਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥਿਕਤਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਿਆ। ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਪਦਾਰਥਿਕ ਕਾਮਯਾਬੀ ਦੋਸ਼-ਰਹਿਤ ਨ ਹੋ ਸਕੀ। ਇਸ ਨੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਰਸਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨੂੰ ਤੇਜ਼ ਤਾਂ ਅਵਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਅਗਿਆਤ ਹੀ ਰਹੀ ਹੈ।[4] ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਰਹੱਸ ਦੇ ਗਿਆਤ ਲਈ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਇਬਿੰਗਹਾਸ (1850-1909) ਦੇ ਯਾਦ-ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ, ਅਲਫਰਡ ਬਾਈਨੇਂਟ (1857-1911) ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸੰਬੰਧੀ ਸਿਧਾਂਤ, ਕਲਪੇ (1862-1915) ਦੇ ਨਿਰਣੇ ਸਿੱਧਾਂਤ, ਬੁਹਲਰ (1879) ਦੇ ਮਾਰਬਲ ਅਤੇ ਬਾਇਨੈਂਟ ਦੇ ਸੰਕਲਪ-ਸਿੱਧਾਂਤ; ਕਲਪੇ ਦੇ ਸ਼ਿਸ਼ ਅਤੇ ਸਾਥੀਆਂ ਆਕ (1871) ਅਤੇ ਵਾਟ (1879-1925) ਦੇ ਤਰਕ-ਸਿੱਧਾਂਤ, ਵੂੰਦਤ ਦੇ ਸਮਰਥਕ ਪ੍ਰੋ. ਕੈਟਲ (1860) ਦੇ ਆਚਾਰ-ਸਿੱਧਾਂਤ, ਪਿਲਸਬਰੀ (1872) ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਾਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਿੱਧਾਂਤ, ਜੋਹਨ ਬੀ. ਵਾਟਸਨ (1878) ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਤੇ ਬਾਹਰਗਤ ਜਗਤ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਿੱਧਾਂਤ, ਮੈਕਡੂਗਲ (1871-1938) ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸਹਿਜ ਪਰਿਵਿਰਤੀਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਸਿੱਧਾਂਤ, ਐਡਲਰ (1870-1937) ਦੇ ਉੱਤਮ ਭਾਵ ਅਤੇ ਹੀਣ-ਭਾਵ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ, ਫਰਾਇਡ (1856-1940) ਦੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ

---

1. Dr. Jung, *Psychological Types*, p. 37.
2. Hans Reichenbach, From Copernicus to Einstein, Translated by Relph B. Winn, *The Wisdom Library*, New York, p. 13.
3. Sir James Jeans, *Physics and Philosophy*, p. 185.
4. Joad, *Guide to Modern Thought*, p. 29.

ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚਲੇ ਰਹਸ ਸੰਬੰਧੀ ਗਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਪਰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵੀ ਸਾਮੂਹਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਗੋਂ ਇਕਪੱਖੀ ਹੋ ਗਏ। ਜਿਵੇਂ ਫ਼ਰਾਇਡ ਨੇ ਕਾਮ-ਪਰਿਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਜਗਤ ਵਿਚ ਯੋਗ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦੇਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕੇਂਦਰੀ ਪਰਿਵਿਰਤੀ ਦਰਸਾ ਕੇ ਬਾਕੀ ਸਹਿਜ-ਪਰਿਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਨਿਸ਼ੇਧ ਹੀ ਕਰ ਵਿਖਾਇਆ।[1] ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫਰਾਇਡ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਇੱਕ-ਪੱਖੀ ਹੋ ਗਿਆ।[2] ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਤਾਰਕਿਕ ਜਗਤ ਸਮਝ ਕੇ ਉਸਦਾ ਤਾਰਕਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਸ ਤਰਕ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਤੇ ਅਤਾਰਕਿਕ ਮਨ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।[3] ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮਨ ਸੰਬੰਧੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੇ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਨੂੰ ਤੋਰਿਆ ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਫਲ ਵਜੋਂ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਨਿਜੀ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਹੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਈ। ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਇਉਂ ਤਾਰਕਿਕ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਕੇ ਕਾਵਿ-ਜਗਤ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮਨ ਤੱਕ ਸੀਮਾਬੱਧ ਕਰ ਲਿਆ। ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਦੀ ਇਸ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵਜੋਂ ਸਮਾਜਵਾਦ ਦੀ ਧਾਰਾ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋਈ ਜਿਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਦ੍ਵੰਦਾਤਮਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਭੌਤਕਵਾਦ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ।[4] ਮਾਰਕਸਵਾਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਵਿਪਰੀਤ, ਯਥਾਰਥਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ।[5] ਜੋ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਦ੍ਵੰਦਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਉਗਮਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਭਾਵ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਆਰਥਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਹੀ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਉਤਪੰਨ ਹੋਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।[6] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਸਮਾਜਿਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਸੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਕ੍ਰਾਂਤੀਕਾਰੀ ਵਿਕਾਸ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।[7] ਇਸ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ, ਰੁਮਾਂਸਵਾਦੀ, ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ ਆਦਿ ਸਭ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਦਾ

---

1. "Freud began by taking sexuality as the only psychic driving power............... I do not mean to deny the importance of sexuality in psychic life..........I wish to pur sexuality itself in its proper place." –Dr. Jung., *Modern Man in Search of Soul*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London. 1961, p. 138.
2. H. Godwin Baynes, From Translator's Preface, *Psychological Types* by Dr. Jung. p. xxi.
3. Ibid., Preface, p. iv. vide also p.x.
4. *Fundamentals of Marxism-Leninism*, Foreign Languages Publishing House, Moscow, 1961, p. 29.
5. *Encyclopaedia Britanica*, Vol. XIV, p. 994.
6. *Loc. cit.*
7. G.G. Becker, *Documents of Literary Realism*, p. 21.

ਨਿਸ਼ੇਧ ਕਰਕੇ[1] ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਵ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸੋਚਣ ਲਾ ਦਿੱਤਾ। ਕਾਡਵੈਲ ਅਤੇ ਹਾਵਰਡ ਫ਼ਾਸਟ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਮਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਕੇ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਿਆ। ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਮਾਰਟਨ ਹੈਦੇਗਰ, ਕਿਰਕਿਗਾਰਦ, ਜੈਸਪਰਨ, ਸਾਰਤਰ, ਕਾਮੂ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਸਿੱਧਾਂਤ ਮਨੁੱਖ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ।[2] ਮਨੁੱਖ ਉਹ ਹੈ, ਜੋ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾ ਲਵੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਉਹ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ।[3] ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਯੋਗ ਥਾਂ ਦੇਣ ਲਈ ਹੀ ਆਖਦੇ ਹਨ।[4] ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਰਿਮਾਣਵਾਦੀ ਚਿੰਤਕ ਚਾਰਲਸ ਐਸ. ਪੀ. ਵਿਲੀਅਮ ਜੇਮਜ਼, ਜੋਹਨ ਡੀਊਏ ਆਦਿ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸਤਿ ਨੂੰ ਕਰਮਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਚਿਤਵਣ ਦਾ ਬਣਾਇਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਬੌਧਿਕ ਸੰਕਲਪ ਜਾਂ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥ ਕੇਵਲ ਆਪਣੀ ਸਾਰਥਿਕਤਾ ਨੈਤਿਕ ਕਰਮ ਕਰਕੇ ਹੀ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਸਤਿ ਦਾ ਸੰਪੂਰਣ ਪਤਾ ਅਤੇ ਮਹੱਤ੍ਵ ਕੇਵਲ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਕਰਮਸ਼ੀਲਤਾ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸਿੱਧ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।[5] ਜੋਹਨ ਡੀਊਏ ਇਸ ਮੱਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਰਮ ਵੀ ਸਤਿ ਜਾਂ ਅਸਤਿ ਦਾ ਗਿਆਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[6] ਦਰਸ਼ਨ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨਾਲ ਟੀ. ਐਸ. ਇਲੀਅਟ ਜਿਹੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਭਾਵ ਸਾਹਿਤਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਵਾਉਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਾਹਿਤਕਾਰ ਨੂੰ ਕਾਲ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲੀ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹੋਣਾ ਵੀ ਆਵਸ਼ਕ ਹੈ।[7] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਟੀ. ਐਸ. ਇਲੀਅਟ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਜੋੜਕੇ ਕਾਲ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਅਨੁਸਾਰ ਕਈ ਸਾਹਿਤਿਕ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ, ਸਮਾਜਵਾਦੀ,

---

1. *Encyclopaedia Britanica,* Vol. XIV, p. 995.
2. Philip Mairet, *Introduction From Existentialism and Humanism* by Jean Paul Sartre, p. 12.
3. "Man is nothing else but which he makes of himself" —Jean Paul Sarter, *Existentialism and Humanism*, p. 28.
4. "All existentialist writers seek to justify in some way the freedom and importance of human personality."
   —*Encyclopaedia Britannica*, Vol. VIII, p. 968.
5. William James, *Pragmatism*, p. 45.
6. John Dewey, *Reconstruction In Philosophy*, New York, 1920, p. 156.
7. T.S. Eliot, *The Sacredwood*, Sixth Edition, p. 49.

ਅਸਤਿਤਵਾਦੀ, ਪਰਿਮਾਣਵਾਦੀ, ਪ੍ਰਯੋਗਵਾਦੀ ਆਦਿ ਚਿੰਤਨ ਅਧਿਕ ਕਰਕੇ ਤਰਕ-ਆਧਾਰਿਤ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੋ ਤਰਕ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਬਾਹਰਗਤ ਸੂਰੂਪ ਤੋਂ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਅੰਤਰਗਤ ਪੱਖ ਤੋਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਧਾਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਨਿਸਚਿਤੱਤਾਵਾਂ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਉਪਸਥਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।[1] ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਤਾਰਕਿਕ ਮਨ ਕਿਸੇ ਨਿਸਚਿੱਤਤਾ ਅਧੀਨ ਤਾਰਕਿਕ ਹੋਣ ਤੋਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਿਹਾ। ਡਾ. ਆਈਨਸਟਾਇਨ ਦੇ ਸਾਪੇਖ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੇ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਨੂੰ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਤਾਰਕਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਪਰਿਵਿਰਤੀ ਵਿਚ ਫਿਰ ਰਹੱਸ ਉਤਪੰਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਤਰਕ ਸਤਿ ਦੇ ਰਹਸ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਮਜ਼ ਜੀਨਜ਼ ਨੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਭੌਤਿਕ-ਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕਤਾ ਵੱਲ ਤੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।[2] ਮੈਕਸ ਪਲੈਂਨਰ ਨੇ ਕਿਰਨ-ਪਾਸਾਰ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਸਾਪੇਖਤਾ ਗਣਿਤਿਕ ਨਿਰਾਕਾਰਤਾ ਵਲ ਵਧਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।[3] ਇਹ ਨਿਰਾਕਾਰਤਾ ਤਰਕ, ਬੌਧਿਕ ਨਿਰਣੈ, ਬੌਧਿਕ ਕਾਰਣਿਕਤਾ, ਨਿਸਚਿਤਤਾ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਅਤਾਰਕਿਕ ਹੀ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਐਡਮੰਡ ਫੁੱਲਰ ਨੇ ਤਾਂ ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਹ ਨਿਸਚਿੱਤਤਾ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਸੁਤੰਤਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦੁਸ਼ਮਨ ਹੈ। ਕੁਆਇੰਟਮ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੇ ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਪੁਰਾਣੇ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਅਥਵਾ ਨਿਸਚਿਤਤਾ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਕਾਰਣਿਕਤਾ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੀ ਕੀਤਾ ਹੈ।[4] ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਗਿਆਨੀ ਚਿੰਤਕ ਸੁੱਲਵਾਨ ਨੇ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਵੀ ਅਸੀਮ ਦਰਸਾ ਕੇ ਹਰ ਸਤਿ ਨੂੰ ਸੀਮਾ-ਰਹਿਤ ਕਰ ਵਿਖਾਇਆ,[5] ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਨਿਸਚਿੱਤਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਅਨਿਸਚਤਤਾ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ (Principle of Uncertainty) ਵਿਆਪਕ ਹੋ ਗਿਆ। ਦੇਸ਼ ਦੇ ਅਸੀਮ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਗਣਿਤ ਅਤੇ ਰੇਖਾ-ਗਣਿਤ ਵੀ ਅਸੀਮ ਅਤੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟਤਾ ਵਲ ਝੁਕ ਗਏ।[6] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਗਿਆ ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਫਲ ਵਜੋਂ ਪੁਰਾਣੇ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਅਤੇ

---

1. J.B. Freeman, *Man in the Making*, p. 438.
2. Sir James Jeans, *Physics and Philosophy*, Cambridge, At the University Press, 1948, p. 2.
3. Quoted from Lincoln Barnett, *The Universe*, Dr. Binstein, Comat Books, Collins, 1956. p. 22.
4. "Quantum Physics thus demolishes two pillers of the old Science-causality and determinism." —Loncoln Barnett, *The Universe* & Dr. Einstein, p. 33.
5. J.W.N. Sullivan, *The Limitations of Science*, A Mantor Book. The New American Library, 1961, p. 19.
6. Edwin Arthus Burtt, *The Metaphysical Foundation of Modern Physical Science*, Pauthldge & Kegan Paul Ltd., London, 1950. p. 32-33.

ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਪਦਾਰਥ ਅਤੇ ਮਨ ਸੰਬੰਧੀ ਵੱਖਰੇ ਵੱਖਰੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਂ ਦਾ ਅੰਤਰ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਗ ਪਿਆ ਅਤੇ ਇਉਂ ਪਦਾਰਥ ਦਾ ਮਨ ਜੇਹਾ ਅਤੇ ਮਨ ਦਾ ਪਦਾਰਥ ਜੇਹਾ ਸੁਭਾਵ ਬਣ ਗਿਆ।[1]

ਪਦਾਰਥ ਅਤੇ ਮਨ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਤੇ ਬਾਹਰਗਤ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਸੁਮੇਲ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਡਾ. ਜ਼ੁੰਗ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਕਿਸੇ ਤੱਥ ਦੇ ਗਿਆਤ ਲਈ ਨਾ ਤਾਂ ਪਦਾਰਥਿਕ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਤਰਕ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਥਮ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅੰਤਰ-ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਆਵੇਸ਼ ਆਦਿ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਹੀ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।[2] ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਮੇਲ 'ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ'[3] ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਤਰਕ ਅਤੇ ਭਾਵ ਬੌਧਿਕਤਾ ਅਤੇ ਆਵੇਸ਼, ਅੰਤਰਗਤ ਅਤੇ ਬਾਹਰਗਤ ਜਗਤ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰਕੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੁਪਨ-ਜਗਤ (Phantasy)[4] ਨੂੰ ਸਿਰਜ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਏਸੇ ਨੂੰ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕਤਾ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਕਾਰਲ ਜੈਸਪਰਸ ਨੇ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਅੰਤਰਗਤ ਅਤੇ ਬਾਹਰਗਤ ਜਗਤ ਦੀ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਸਥਿਤੀ ਮੰਨਕੇ[5] 'ਸਾਫਿਰ' (Cypher) ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।[6] ਅਰਨੈਸੱਟ ਕਜ਼ਾਇਰਰ ਇਸ ਨੂੰ 'ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ' (actualities) ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ (possibilities) ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[7] ਸੋ ਇਹ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਉਚੇਰੀ ਪੱਧਰ ਹੈ ਜੋ ਅਤਾਰਕਿਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ-ਰਹਿਤ ਹੈ। ਇਹੋ ਹੀ ਅਤਾਰਕਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਰਾ-ਤਰਕ, ਪਰਾ-ਗਿਆਨ-ਅਵਸਥਾ ਕਹਿਣਾ ਸ਼ਾਇਦ ਅਧਿਕ ਉਚਿੱਤ ਹੋਵੇ, ਵਾਸਤਵ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਵੀ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਦੇਸ਼ ਹੈ। ਕਵੀ ਦਾ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਕਲਾਤਮਕ ਜਗਤ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਯੁਕਤ ਪਰਾ-ਜਗਤ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਲਾਰੈਂਸ ਡੁਰਿੱਲ ਇਉਂ ਕਥਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਲਾ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਦੇਸ਼ ਸਾਧਾਰਣ ਬੌਧਿਕਤਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੀ ਵਿਆਪਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਲਾ ਤਰਕ ਨਹੀਂ ਹੈ।[8] ਹਰਬਰਟ ਰੀਡ ਵੀ ਕਾਵਿ-ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਪਰਾ-ਦੇਸ਼ ਹੀ ਮੰਨਦਾ

---

1. "The dualism of mind and matter is out of date : Matter has become more like mind." Bertrand Russell, *The Scientific Outlook*, p. 132.
2. Dr. Jung, *Psychological Types*, Translated by H. Godwin, Cantab, England, 1949, p. 388.
3. *Ibid*, p. 505.
4. *Ibid*, p. 69.
5. "In a point of fact, however there is no separated duality of subjectivity and objectivity. Both are inseparable bound together: Karl Jaspers, *Truth and Symbol*, Vision Press Ltd., London, 1959, p. 23.
6. "The cypher is neither object nor subject." Ibid., p. 35.
7. Ernest Cassirer, *An Essay on Man*, A Doubleday Anchor Book, New York, 1966, pp.185-86.
8. Lawrance Durrell, *Key to Modern Poetry*, Rupa & Co. Calcutta, 1961, p.6.

ਹੈ।[1] ਜਦੋਂ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਕਲਾ-ਜਗਤ ਦਾ ਤਰਕ-ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਤਰਕ ਤੋਂ ਵਿਪਰੀਤ ਇਸ ਦਾ ਉਲੇਖ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨਾਲੋਂ ਸੰਜੋਗਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਰਾਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚਿੰਤਕ ਬਰਗਸਾਂ ਸੰਜੋਗਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਆਵੇਸ਼ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[2] ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਕੀ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਆਵੇਸ਼-ਵਿਧੀ ਹੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਦਾ ਕਰਤਵ ਵੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਨੂੰ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਟਾਉਣ ਦਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਵੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਦੇਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਆਵੇਸ਼-ਵਿਧੀ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਨਾ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਤਮ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਰੌਸ਼ੇ ਨੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ-ਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਕਲਾ ਦਾ ਸਾਮੂਹਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੀ ਆਵੇਸ਼ ਹੈ।[3] ਇਸ ਆਵੇਸ਼ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਦੇਸ਼ ਵਾਂਗ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਉਸ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਬਿੰਬ ਦਾ ਬੋਧ ਸੁਮੇਲਤਾ ਵਿਚ ਲੁਪਤ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਆਵੇਸ਼ ਕੋਈ ਯਥਾਰਥ-ਰਹਿਤ ਕਾਲਪਨਿਕ ਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਭੇਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਜਦ ਚਾਹੋ, ਚੇਤਨਤਾ ਦਾ ਸੁਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹਰਬਰਟ ਰੀਡ ਆਵੇਸ਼ ਦਾ ਸਾਰੀਆਂ ਕਲਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋਣਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਸਮਝਦਾ ਹੈ।[4] ਭਾਵੇਂ ਆਵੇਸ਼ ਚੇਤਨਾ-ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਸਾਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਹੈ ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਕਈ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਆਵੇਸ਼ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੈ ਨਾਲੋਂ ਅਧਿਕ ਰੂਪ-ਪੱਖ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਆਵੇਸ਼ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੀ ਚਿਤਵਿਆ ਗਿਆ ਜਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਪਿੱਛੇ ਦੱਸੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਗਟਾ ਕਾਵਿ-ਅਰਥ ਨੂੰ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦੇਣ ਤੋਂ ਸੰਕੋਚ ਕਰ ਗਿਆ। ਕੁਲਿੰਗਵੁੱਡ ਨੇ ਕਲਾਕਾਰ ਦਾ ਕੇਵਲ ਕਰਤਵ ਭਾਵ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਦਾ ਹੀ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ।[5] ਭਾਵ ਨੂੰ ਅਰਥ-ਸਹਿਤ ਮਹੱਤ੍ਵ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ। ਕਰੌਸ਼ੇ

---

1. Harbert Read, *Collected Essays in Literary Criticism*, Faber and Faber Ltd., London, 1950. p. 41.
2. H. Bergson, *Introduction to Metaphysics*, Wisdom Library, New York, 1961, p. 9.
3. "..........the total effect of the work of art is an intuition.............." B. Croce, *Aesthetic*, Vision Press, London, 1960, p. 2.
4. "All art originates in an act of intuition or vision. But such intuition or vision must be identified with knowledge, being fully present only when consciously objectified." Herbert Read, *Form In Modern Poetry*, Vision Press, Ltd., London, 1948, p. 44.
5. "What the artist is trying to do is to express a given emotion, to express it and to express it well are the same thing...............every utterance and every gesture that each one of us make is a work of art." R.G. Coolingwood, *The Principles of Art*, Quoted from, Ernest Cassirer, *An Essay on Man*, p. 182.

ਵੀ ਕਲਾ ਜਾਂ ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਅਰਥ ਨਾਲੋਂ ਅਧਿਕ ਰੂਪ-ਮਹੱਤ੍ਵ ਹੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[1] ਕਲਾਈਵ ਵੈੱਲ ਨੇ ਵੀ ਕਲਾ ਵਿੱਚ ਕੇਵਲ 'ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ' ਨੂੰ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਰੋਜ਼ਰ ਫਰਾਈ ਵੀ ਏਸੇ ਹੀ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਸਮਰਥਕ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਾਰਜ ਸੰਤਾਇਨਾ, ਆਸਕ-ਵਾਈਲਡ, ਆਦਿ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣਾ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਹੀ 'ਕਲਾ ਕਲਾ ਲਈ' ਦਾ ਬਣਾ ਲਿਆ ਜੋ 'ਕਲਾ ਜੀਵਨ ਲਈ' ਦੇ ਮੱਤ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਿਆ। ਪਿੱਛੇ ਅਸੀਂ 'ਕਲਾ ਜੀਵਨ ਲਈ' ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ 'ਕਾਵਿ-ਅਰਥ' ਰਾਹੀਂ ਦਰਸਾ ਆਏ ਹਾਂ। ਪਰ ਏਥੇ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣਾ ਸ਼ਾਇਦ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹੋ ਸਕੇ ਕਿ ਵਾਸਤਵ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਵਿਸ਼ੈ ਅਤੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦੇਣ ਨਾਲੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਸੁਮੇਲਤਾ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਪਰਿਣਾਮ ਚਿਤਵ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਾਵਿ-ਦੇਸ਼ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਦੇਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਆਵੇਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਵਿਸ਼ੈ ਅਤੇ ਰੂਪ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣ ਕਲਾਤਮਕਤਾ ਮੰਗਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਸਾਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਰੂਪ ਨੂੰ ਅ-ਮਹੱਤ੍ਵ ਦੇ ਕੇ ਕੇਵਲ ਵਿਸ਼ੈ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਮਹੱਤਾ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਸ਼ੈ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਕੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਲਾ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਵਿਸ਼ੈ ਦੀ ਮਹੱਤਾ ਕਲਾ-ਸੌਂਦਰਯ ਤੋਂ ਵਿਸਰ ਕੇ ਤਾਰਕਿਕ, ਸਿੱਧਾਂਤ-ਵਾਦੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦਾ ਸਾਧਨ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਲਾ ਵਿਚ ਰੂਪ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਸੌਂਦਰਯ-ਯੁਕਤ ਆਵੇਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਯਥਾਰਥ ਤੋਂ ਵਿਰਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਵਿਚ ਨਿਪੁੰਨ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਕੇਵਲ ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਰੂਪ ਦੀ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦੀ ਲੱਭ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕਤਾ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੇ ਸੰਭਵ ਬਣਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕਤਾ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਸਥੂਲ ਅਤੇ ਅਸਥੂਲ, ਸਾਕਾਰ ਅਤੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਜਗਤਾਂ ਵਿਚ ਅਦ੍ਵੈਤ ਹੀ ਵਿਚਰ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਪਦਾਰਥ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਰਹੀ ਇਸ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦਾ ਜਦ ਪ੍ਰਗਟਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹਿਆ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਦਾ ਹੀ ਸਹਿਯੋਗ ਲਿਆ। ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਲਈ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਹੀ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਸਥੂਲ ਅਤੇ ਅਸਥੂਲ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਅਤੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਜਾਂ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਦੀ ਏਕਤਾ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਰੂਪ ਅਰਥ ਦੋਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਹੀ ਸਾਡੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਕਾਵਿ-ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਜਿਥੇ ਵਿਸ਼ੈ ਅਤੇ ਰੂਪ ਇਕੱਠੇ ਸਜੀਵ ਹੋ ਕੇ ਪਲ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਾਈਟਹੈੱਡ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਦੇਸ਼ (Symbolic-reference) ਆਖਿਆ ਹੈ ਜਿਥੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਹੈ ਅਤੇ ਅਰਥਮਹੱਤ੍ਵ ਵੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।[2] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਲਾ ਵਿਚ ਰੂਪ 'ਨਿਰਾਕਾਰ ਰੂਪ' ਵਿਚ

---

1. "The aesthetic fact, therefore, is form, and nothing but form." B. Croce, *Aesthetic*, Vision Press, London, 1920, p. 16.

2. A.N. Whitehead, *Symbolism*, Cambridge University Press, 1958, pp. 7-8.

ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਗਿਆ[1] ਜਾਂ ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਰੂਪ ਏਥੇ ਅਰਥ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਕੇ ਨਵ-ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਏਸੇ ਉਕਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਐਫ.ਈ.ਸਪਰਸ਼ਾਟ ਨੇ ਇਉਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ 'ਦੇਸ਼' ਨੇ ਕਲਾ ਦੇ 'ਰੂਪ' ਨੂੰ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।[2] ਏਸੇ ਮੱਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹਲਦਿ ਬ੍ਰੈਂਡ ਨੇ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜੋ ਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਰੂਪ ਨਾਲੋਂ ਪ੍ਰਥਮ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[3] ਇਹ ਦੇਸ਼ ਕੋਈ ਸਾਕਾਰ ਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਅਰਨੈਸੱਟ ਕਜ਼ਾਇਰਰ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਹ 'ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਰੂਪ' ਹੈ ਜੋ ਏਸ ਦਾ ਅਨੁਕਰਣ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮੇਲ ਤੋਂ ਨਵੇਂ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਲੱਭਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।[4] ਐਸ. ਕੇ ਲੈਂਗਰ ਏਸੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਲੱਭਤ ਨੂੰ ਹੀ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇਣਾ ਆਖਦੀ ਹੈ।[5] ਅਜਿਹੀ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਹੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੈ-ਰੂਪ ਦੀ ਅਦ੍ਵੈਤ ਜਾਂ ਏਕਤਾ ਦੀ ਲੱਭਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਨੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ੈ-ਰੂਪ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਕਾਵਿ-ਆਵੇਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਵਰਡਜ਼ਵਰਥ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਆਪ-ਮੁਹਾਰਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ,[6] ਹੈਜ਼ਲਿੱਟ ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਜਜ਼ਬਾਤ ਦਾ ਵਹਿਣ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ,[7] ਸ਼ੈਲੇ ਸੰਗੀਤਿਕ ਲੈਅ ਆਖਦਾ ਹੈ[8] ਅਤੇ ਅਰਿੱਚ ਨਿਊਮੈਨ ਇਸ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵਪੂਰਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਉਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੀ ਉਸ ਦਾ ਆਪ-ਮੁਹਾਰਾਪਨ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ।[9] ਇਸ ਉਕਤੀ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਵੀ ਦਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਅਵਚੇਤਨ ਅਮੀਰ ਹੋਵੇਗਾ ਉਨ੍ਹਾ ਹੀ ਆਪ-ਮੁਹਾਰਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਅਰਥ ਭਰਪੂਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਸੋ ਏਥੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਹਿਜ-

---

1. "All forms in art, then are abstracted form." S.K. Langer, *Feeling and Form*, p. 50.
2. "In current art criticism 'form' has been replaced as an O.K. word by 'space'. F.E. Sparshott, *The Structure of Aesthetics*, Routledge & Kegan Paul, 1963, p. 329 (Vide note)
3. Hiledbrand. *The Problem of Form in Painting and Sculpture*, New York, 1893, p. 48.
4. Ernest Cassirer, *An Essay on Man*, p. 183.
5. S.K. Langer, *Feeling and Form*, p. 71.
6. "For all good poetry is the spontaneous overflow of powerful feelings........." Wordsworth, *Loci-critici*, Edited by George Saintsbury, Loyal Book Depot, Meerut, 1966, p. 265.
7. Hazlitt, *Loci-Critici*, Edited by George Saintsbury, p. 378.
8. Shelley, *A Defence of Poetry in the Prose Works of Percy Bysshe Shelley*, Edited by Richard Heno Shepherd, Reprinted from the original editions, 1912, p. 7.
9. Erich Neumann, *Art and the Creative Unconscious*, Routledge & Kegan Paul, London, 1959, pp. 90-91

ਰੂਪ ਕਵੀ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਦਾ ਸੰਪੂਰਣ ਬਿੰਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਅੰਤ ਅਤੇ ਅਨੰਤ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦਾ ਮੇਲ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬ੍ਰੈਡਲੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸੇ ਵਿੱਚੋਂ ਹੀ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[1] ਕਵੀ ਦਾ ਇਹੋ ਹੀ ਸਹਿਜ-ਰੂਪ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਤੋਂ ਉਪਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਲੌਂਜਾਈਨੈਂਸ ਉਦਾਤ-ਤੱਤ (Sublimity) ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਆਖਦਾ ਹੈ।[2] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਕ ਵੀ ਕਾਵਿ-ਸੰਬੰਧੀ ਉਦਾਤ-ਤੱਤ ਨੂੰ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਥੇ ਕਵੀ, ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਕਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਤਾਮਸਕ ਅਤੇ ਰਾਜਸਕ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਸਾਤਵਿਕ ਗੁਣ ਵਿਚ ਵਿਚਰਨ ਲਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਥੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸਤਿਅੰ, ਸ਼ਿਵੰ, ਸੁੰਦਰੰ ਦੇ ਗੁਣ ਵਿਆਪਕ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਏਥੇ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਸੁਮੇਲ ਵਿਚ ਰੱਖਦਾ ਹੋਇਆ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਉਦਾਤਤ੍ਰੀ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਪ੍ਰਤਿਭਾ-ਸ਼ੀਲ ਭਾਵ ਅਰਥਾਤ ਆਵੇਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸਤਿਅੰ, ਸ਼ਿਵੰ, ਸੁੰਦਰੰ ਅਤੇ ਉਦਾਤਤ੍ਰੀ ਗੁਣ ਹੋਣੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝੇ ਹਨ। ਕਾਵਿ ਵਿੱਚ ਇਹ ਗੁਣ ਸਹਿਜ-ਆਵੇਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੇਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਕਾਵਿ ਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਆਵੇਸ਼ ਦਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਨਾਲ ਕਿੰਨਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿੰਨਾ ਅੰਤਰ। ਅਸੀਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਦੀ ਪਰਖ ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਅਧੀਨ ਹੀ ਹੋ ਸਕੇ। ਸਾਡੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਤਦ ਹੀ ਸੰਪੂਰਣ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਪੂਰਬੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਕਾਵਿ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠ-ਭੂਮੀ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਵਿ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਾ ਵੀ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰ ਸਕੀਏ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਾਵਿ ਠੀਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਮੌਲ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ : ਕਾਵਿ ਸਿੱਧਾਂਤ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਅਸੀਂ ਕਵੀ (ਸ਼ਾਇਰ) ਸਿੱਧ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਦਾ ਮੂਲ ਸ੍ਰੋਤ ਕਾਵਿ-ਆਵੇਸ਼ ਮਿਥਿਆ ਹੈ ਜੋ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਨ ਲਈ ਜਾਂ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਲਈ ਪ੍ਰਥਮ ਮਹੱਤ੍ਵ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਕਾਵਿ-ਆਵੇਸ਼ ਨੂੰ ਤਾਰਕਿਕ ਗਿਆਨ, ਦਰਸ਼ਨ, ਗਣਿਤ, ਵਿਗਿਆਨ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ-ਗਿਆਨ ਆਦਿ ਤੋਂ ਉੱਤਮ ਪਦਵੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਮਨੁੱਖ ਸਤਿ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਣ ਸਾਹਿਤ ਸੌਂਦਰਯ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਤਾਰਕਿਕ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਸ਼ਕਤੀਹੀਣ ਹੈ। ਮਾਰਟਨ ਬਿਉਬਰ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰਿਣਾਮ

---

1. A.C. Bradley, *Oxford Lectures on Poetry*, Macmillian & Co. Ltd., London, 1955, p. 62.
2. "Writers of this kind are above what is mortal.........Sublimity lifts them near the mighty thought of God." Longinus, *Loci-Critici*, Ed. George Saintsbury, p.50.

ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਤੱਕ ਅਪਹੁੰਚ ਹੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਸੰਪੂਰਣ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਨਾਲ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਆਵੇਸ਼ ਵੀ ਬੁੱਧ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਮਿਥੇ ਨਿਰਣਿਆਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ :

"ਪੜੀਐ ਨਾਮੁ ਸਾਲਾਹ ਹੋਰਿ ਬੁਧੀ ਮਿਥਿਆ॥
ਬਿਨੁ ਸਚੇ ਵਾਪਾਰ ਜਨਮੁ ਬਿਰਥਿਆ॥"[2]
"ਜਾ ਤਿਸੁ ਭਾਵਾ ਤਦ ਹੀ ਗਾਵਾ। ਤਾ ਗਾਵੇ ਕਾ ਫਲੁ ਪਾਵਾ॥
ਗਾਵੇ ਕਾ ਫਲੁ ਹੋਈ। ਜਾ ਆਪੇ ਦੇਵੈ ਸੋਈ॥੧॥
ਮਨ ਮੇਰੇ ਗੁਰਬਚਨੀ ਨਿਧਿ ਪਾਈ। ਤਾਂ ਤੇ ਸਚ ਮਹਿ ਰਹਿਆ ਸਮਾਈ॥ ਰਹਾਉ॥
ਗੁਰ ਸਾਖੀ ਅੰਤਰਿ ਜਾਗੀ। ਤਾਂ ਚੰਚਲ ਮਤਿ ਤਿਆਗੀ॥
ਗੁਰ ਸਾਖੀ ਕਾ ਉਜੀਆਰਾ। ਤਾ ਮਿਟਿਆ ਸਗਲ ਅੰਧਾਰਾ।2॥
ਗੁਰ ਚਰਨੀ ਮਨੁ ਲਾਗਾ। ਤਾ ਜਮ ਕਾ ਮਾਰਗੁ ਭਾਗਾ॥
ਭੈ ਵਿਚਿ ਨਿਰਭਉ ਪਾਇਆ। ਤਾਂ ਸਹਜੇ ਕੈ ਘਰਿ ਆਇਆ।4॥
ਭਣਤਿ ਨਾਨਕੁ ਬੂਝੈ ਕੋ ਬੀਚਾਰੀ। ਇਸ ਜਗ ਮਹਿ ਕਰਣੀ ਸਾਰੀ।3॥
ਕਰਣੀ ਕੀਰਤਿ ਹੋਈ। ਜਾ ਆਪੇ ਮਿਲਿਆ ਸੋਈ।5॥"[3]

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ 'ਜਾ ਤਿਸੁ ਭਾਵਾ' 'ਜਾ ਆਪੇ ਦੇਵੈ ਸੋਈ' ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ 'ਜਾ ਆਪੇ ਮਿਲਿਆ ਸੋਈ' ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਭਾਂਤ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਬੌਧਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਥਮ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ ਸਗੋਂ ਜੋ ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਭਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਸੇ ਨੂੰ ਗਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਜਾ ਤਿਸੁ ਭਾਵਾ' ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਆਵੇਸ਼-ਆਧਾਰੀ ਹੈ। 'ਤਾ ਗਾਵੇ ਕਾ ਫਲੁ ਪਾਵਾ', 'ਗਾਵੇ ਕਾ ਫਲੁ ਹੋਈ' ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕਵੀ ਹਨ, ਜੋ ਗਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਤਾ ਤੇ ਸਚ ਮਹਿ ਰਹਿਆ ਸਮਾਈ' ਜਦ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਆਵਸ਼ਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਹ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਸੱਚ ਅਥਵਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਥੇ ਉਹ 'ਚੰਚਲ ਮਤਿ' ਦੇ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਸਿੱਧਾਂਤ, ਅਨਿਸਚਿ ਤਾ-ਸਿੱਧਾਂਤ, ਸਾਪੇਖਤਾ-ਸਿੱਧਾਂਤ, ਗਣਿਤ-ਗਿਆਨ ਆਦਿ ਸਭ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਉਚਾ ਵਿਚਰਦੇ ਹਨ। ਏਸ ਕਰਕੇ ਉਹ 'ਚੰਚਲ ਮਤਿ ਤਿਆਗੀ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਇੱਕ ਉਜਿਆਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਥੇ 'ਸਗਲ ਅੰਧਾਰਾ' ਮਿਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਉਹ ਸ਼ੰਕਰ ਅਤੇ ਬ੍ਰੈਡਲੇ ਦੇ 'ਮਾਯਾ' ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਜਮ ਕਾ ਮਾਰਗ' ਨਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇਸ਼-ਕਾਲ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤਿਆਗਦੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਲਿਖਦੇ

---

1. Martin Buber, *Between Man and Man*, Tr. By Ronald Gregor Smith, Beacon Press, Boston, August, 1961, p. 142.
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਲਾਰ (ਵਾਰ, ਪਉੜੀ)।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੋਰਠਿ, (ਪਦ ਘਰੁ ੩)।

ਹਨ 'ਭੈ ਵਿਚਿ ਨਿਰਭਉ ਪਾਇਆ' ਅਤੇ 'ਬੂਝੈ ਕੋ ਬੀਚਾਰੀ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਆਵੇਸ਼ ਬੀਚਾਰ ਨਾਲ ਬੁੱਝਣ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਵੇਸ਼ ਗਿਆਨ-ਆਧਾਰੀ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਇਸ ਮੱਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਉਹ ਇਉਂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ :

"ਵਿਦਿਆ ਵੀਚਾਰੀ ਤਾਂ ਪਰਉਪਕਾਰੀ।"[1]

ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਇਹ ਆਵੇਸ਼ 'ਵੀਚਾਰ' ਸਹਿਤ ਹੈ। ਏਸੇ ਆਵੇਸ਼ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਕੋਈ ਫੁਰਨਾ ਫੁਰਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਇਉਂ ਝੱਟਪਟ ਸਭ ਕੁਝ ਸੋਚ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ।[2] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੇ ਆਵੇਸ਼ ਨੂੰ 'ਸਹਿਜ' ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

"ਦਹਿ ਦਿਸਿ ਸਾਖ ਹਰੀਆਵਲੀ ਸਹਿਜ ਪਕੇ ਸੋ ਮੀਠਾ"[3]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ 'ਸਹਿਜ-ਆਵੇਸ਼' ਦੀ ਬਾਣੀ ਹੈ। ਸਹਿਜ ਇਕ ਲੰਮੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਸਭ ਗਿਆਨਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਅਤੇ ਆਵੇਸ਼ ਅਜਿਹੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸੁਰ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ। "ਭੈ ਵਿਚਿ ਨਿਰਭਉ ਪਾਇਆ" ਜਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਅਸਤਿਤ੍ਵਵਾਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਹੈਦੇਗਰ ਅਨੁਸਾਰ ਭੈ ਵਾਲੀ ਆਤਮਾ ਉਤੇ ਨਿਰਭਉ ਵਾਲੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਵਿਆਪਕ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਤੇ ਪਰਾ-ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ।[4] ਸੋ ਭੈ ਵਿਚਿ ਨਿਰਭਉ ਨੂੰ ਪਾਉਣਾ ਤਰਕ-ਜਗਤ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਸੀਮਤ ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਤੋਂ ਪਰਾ-ਜਗਤ (ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਜਗਤ) ਵੱਲ ਪਸਾਰਨਾ ਹੈ,[5] ਜਿਸ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ, ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਡੇਕਾਰਟਸ ਅਨੁਸਾਰ ਆਵੇਸ਼ ਦੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸ਼ੰਕਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।[6] ਕਲਾ ਕਲਾ ਵਿਚ ਸਹਿਜ-ਆਵੇਸ਼ ਦੀ ਲੋੜ ਅਤਿਅੰਤ ਹੀ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਸ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਕਲਾ ਦੇ ਸੁਭਾਵ ਵਾਂਗ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ ਤੋਂ ਅਰਥ ਇਥੇ ਗਿਆਨ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਗਿਆਨ ਭਾਵ ਤੋਂ ਹੈ। ਕਲਾ

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ।
2. "No one man..............can think of everything at once". Whitehead, *Science And the Modern World*, p. 195.
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤੁਖਾਰੀ (ਬਾਰਾਮਾਹਾ, ਛੰਤ)।
4. Martin Heidegger, *The Question of Being*, Vision Press Ltd., London, 1956, p. 93.
5. "The finite world no longer appears closed upon itself but at all its boundaries opens into transcendence.........."Karl Jaspers, *Truth and Symbol*, (Introduction by J.T.W.K.) p. 11.
6. "By intuition I understand..........the conception which an unclauded and attentive mind gives us so readily and distinctly that we are wholly freed from doubt about that which we understand." by Descartes, *"The Philosophical Works of Descartes"* Haldance and Ross (Translation) Cambridge, 1911., Vol. I, p. 7.

ਵਿਚ ਸਮੁੱਚੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਭਾਗਵਤ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਲਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਇੱਕ-ਪੱਖੀ ਚਿੰਤਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਜਿਵੇਂ ਦਰਸ਼ਨ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਰਾਜਨੀਤੀ, ਸਾਮਾਜਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਆਦਿ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਸਿੱਧਾਂਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਰੌਸ਼ੇ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਕਲਾ ਨੂੰ ਆਵੇਸ਼ਤਾ ਆਵੇਸ਼ ਆਖਦਾ ਹੈ।[1] ਜੈਕੁਸ ਮਾਰਟਸ ਆਵੇਸ਼ ਨੂੰ ਸੱਚ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਹ ਕਲਾਕਾਰ ਦੀ ਆਤਮ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਉਪਜਦਾ ਹੈ।[2] ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਸਹਿਜ-ਆਵੇਸ਼ ਆਤਮਾ ਸੰਬੰਧੀ ਹੈ। ਜੋ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ।[3] ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਐਤ੍ਰੀਜ-ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਵਿਚ ਪਰਾ-ਗਿਆਨ ਕਹਿਕੇ ਫਿਰ 'ਪਰਾ-ਗਿਆਨ ਬ੍ਰਹਮ' ਆਖਿਆ ਹੈ।[4] ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਤੈਤ੍ਰੀਆ ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਵਿਚ ਵੀ 'ਵਿਗਿਆਨ ਜਾਂ ਪਰਾ-ਗਿਆਨ ਨੂੰ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[5] ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਤਰਕ ਤੋਂ ਪਾਰ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਡਾ. ਰਾਧਾਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਇਉਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਏਕਤਾ ਜਾਣਨ ਲਈ ਬੌਧਿਕ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਉੱਚੇ ਹੋਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।[6] ਏਸੇ ਨੂੰ ਉਪਨਿਸ਼ਦ 'ਤੁਰੀਆ ਅਵਸਥਾ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।[7] ਏਥੇ ਆਕੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤ੍ਰਿਸ਼ਨਾ ਤ੍ਰਿਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਨੰਦ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਇਸੇ ਹੀ ਆਨੰਦ ਵਿਚ ਤ੍ਰਿਪਤ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਹਿਜ ਗਿਆਨ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਥੇ ਉਹ ਅਨਹਦ ਰਾਗ ਝਰਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਸੁਰਤਿ ਸ਼ਬਦ ਧੁਨਿ ਅੰਤਰ ਜਾਗੀ...............
ਵਾਜੇ ਅਨਹਦੁ ਮੇਰਾ ਲੀਣਾ..............1"[8]

ਜਾਂ *"ਧੁਨਿ ਵਾਜੇ ਅਨਹਦ ਘੋਰਾ।"*[9]

ਇਸ ਅਨਹਦ ਰਾਗ ਨੂੰ ਕਾਵਿਕ ਹੋਕੇ 'ਰੁਣ ਝੁਣਕਾਰੇ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਭਾਵਕ ਹੜ੍ਹ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਏਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਤੁਰੀਆ ਅਵਸਥਾ' ਦਾ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਾਂਗ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਚਿੰਤਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਕਵੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰਸ ਮਾਣਦੇ ਹਨ :

---

1. "...........That art is not a simple intuition, but an intuition of an intuition." Croce, *Aesthetic*, p. 12.
2. "..............the original intuition arose from a self-identification of the artist with the appointed theme........." Jacques Maritains, *Creative Intuition In Art and Poetry*, Pantheon Books, 1953., p. 39.
3. "ਬਾਣੀ ਬਿਰਲਉ ਬੀਚਾਰਸੀ ਜੇ ਕੋ ਗੁਰਮੁਖਿ ਹੋਇ, ਇਹ ਬਾਣੀ ਮਹਾਂਪੁਰਖ ਕੀ ਨਿਜ ਘਰਿ ਵਾਸਾ ਹੋਇ॥" —(ਓਅੰਕਾਰ)
4. Aitt Up., 2. III. 5.
5. Taitt, Up, 2. III. 5.
6. "The unity of existence requires that we must transcend the intellectual level." Dr. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. I, p. 165.
7. Mandukyopanisad, 7.
8. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ (ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ)।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ (ਪਦੇ)।

"ਅਨਹਦ ਅਨਹਦ ਵਾਜੇ ਰੁਣਝੁਣਕਾਰੇ ਰਾਮ"[1]

ਜਾਂ *"ਨਾਨਕ ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਬੈਰਾਗੀ, ਅਨਹਦ ਰੁਣਝੁਣਕਾਰੇ"*[2]

ਸੋ ਅਨਹਦ ਰਾਗ ਜਾਂ ਆਨੰਦ ਵਿਚ ਰਤੇ ਰਹਿਣਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੋ ਹੀ ਅਨਹਦ ਰਾਗ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਆਵੇਸ਼ ਹੈ। ਸੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਸਿਰਜਣਾ ਸ੍ਰੋਤ ਆਵੇਸ਼ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਹਿਜ-ਆਵੇਸ਼ ਅਥਵਾ ਪ੍ਰਤਿਭਾ-ਪੂਰਣ ਆਵੇਸ਼ ਆਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਕਾਵਿ-ਉਚਿਆਈਆਂ ਦੀਆਂ ਸਿਖਰਾਂ ਨੂੰ ਛੂੰਹਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਆਵੇਸ਼ ਸਾਧਾਰਣ ਤਰਕ ਨੂੰ ਚੀਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਆਤਮ ਨੂੰ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਜੇ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਕਾਵਿ-ਆਵੇਸ਼ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮੰਨ ਲਈਏ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਕਵੀ ਨੂੰ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਚੰਚਲ ਮੱਤ ਤੱਕ ਤੁਰਕੇ ਹੀ ਬੱਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸਗੋਂ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਆਤਮ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਉਦੈ ਹੋ ਰਹੇ ਉਜਿਆਰੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਬਾਕੀ ਸਭ ਵਿਦਿਅਕ ਪਰਿਣਾਲੀਆਂ 'ਝਖਣਾ ਝਾਖ'[3] ਹੀ ਹਨ। ਕਵੀ ਨੂੰ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਆਤਮ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਦਿਬ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਜੇ ਕੇਵਲ ਬਾਹਰਗਤ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਅਧੂਰਾ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਕਿਉਂ ਜੋ ਕਵੀ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਪਾਸਾਰੇ ਵਿਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਅਤੇ ਜੇ ਉਹ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਨਾ ਕਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ।[4] ਮਨੁੱਖ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਪਾਸਾਰੇ ਦਾ ਵੀ ਹਿੱਸੇਦਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਅਨੰਤ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਪਾਸਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਉਸ ਦਾ ਆਤਮ ਵਿਚਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[5] ਕਵੀ ਨੇ ਬਾਹਰਵਰਤੀ ਅੰਤ-ਅਨੰਤ ਸਾਰੇ ਦੇਸ਼-ਪਾਸਰੇ ਅਤੇ ਅੰਦਰਵਰਤੀ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਤੱਕ ਦੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਇਕਸੁਰ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਰਾ ਅਨਾਤਮ ਆਤਮ ਬਣਕੇ ਅਤੇ ਸਾਰਾ ਆਤਮ ਅਨਾਤਮ ਹੋਕੇ 'ਏਕਾ ਨਦਰਿ' ਵਿਚ ਆਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ :

"ਸਰਬ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਿ ਲੋਚਨ ਅਭ ਅੰਤਰਿ ਏਕਾ ਨਦਰਿ ਸੁ ਤ੍ਰਿਭੁਵਣ ਸਾਰ"[6] ਆਤਮ ਅਤੇ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਛੰਤ)।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਛੰਤ)।
3. 'ਪੜਿ ਪੜਿ ਗਡੀ ਲਦੀਅਹਿ ਪੜਿ ਪੜਿ ਭਰੀਅਹਿ ਸਾਥ॥
   ਪੜਿ ਪੜਿ ਬੇੜੀ ਪਾਈਐ ਪੜਿ ਪੜਿ ਗਡੀਅਹਿ ਖਾਤ॥
   ਪੜੀਅਹਿ ਜੇਤੇ ਬਰਸ ਬਰਸ ਪੜੀਅਹਿ ਜੇਤੇ ਮਾਸ॥
   ਪੜੀਐ ਜੇਤੀ ਆਰਜਾ ਪੜੀਅਹਿ ਜੇਤੇ ਸਾਸ॥
   ਨਾਨਕ ਲੇਖੈ ਇਕ ਗਲ ਹੋਰੁ ਹਉਮੈ ਝਖਣਾ ਝਾਖ॥'

   —ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)

4&5. Vide, Introduction by Maurice Friedman from the Knowledge of Man by Martin Buber, George Allen & Unwin Ltd., 1965, p. 13.

6. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਗੂਜਰੀ (ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧)।

ਅਨਾਤਮ ਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਜਾਂ ਸੁਮੇਲਤਾ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਮਾਇਆਵਾਦ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਅੰਜਨ ਮਾਹਿ ਨਿਰੰਜਨਿ ਰਹੀਐ'[1] ਆਖਦੇ ਹਨ। 'ਅੰਜਨ ਮਾਹਿ ਨਿਰੰਜਨਿ' ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਹੀ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਕਵੀ ਮਾਇਆ-ਜਾਲ, 'ਅੰਧਿਆਰਾ' ਜਾਂ 'ਅੰਧ ਕੂਪ' ਨੂੰ ਚੀਰ ਕੇ ਉਜਿਆਰੀ ਅਵਸਥਾ ਜਾਂ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਅਸੀਂ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਲਈ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਾਲੀ 'ਤੁਰੀਆ ਅਵਸਥਾ' ਆਖਿਆ ਹੈ, ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜਿਹੀ ਅਵਸਥਾ 'ਅਖਰ ਕਾ ਭੇਉ' ਤੋਂ ਲੈਕੇ 'ਨਾਦ' ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਾ ਪ੍ਰਤੱਖ ਆਧਾਰ ਬਣ ਰਿਹਾ ਹੈ :

"ਮਨਹੁ ਜਿ ਅੰਧੇ ਘੂਪ ਕਹਿਆ ਬਿਰਦੁ ਨ ਜਾਣਨੀ॥
ਮਨਿ ਅੰਧੈ ਊਂਧੈ ਕਵਲ ਦਿਸੰਨਿ ਖਰੇ ਕਰੂਪ॥
ਇਕ ਕਹਿ ਜਾਣਿਨ ਕਹਿਆ ਬੁਝਨਿ ਤੇ ਨਰ ਸੁਘੜ ਸਰੂਪ॥
ਇਕਨਾ ਨਾਦੁ ਨ ਬੇਦ ਨ ਗੀਅ ਰਸੁ ਰਸੁ ਕਸੁ ਨ ਜਾਣੰਤਿ॥
ਇਕਨਾ ਸਿਧਿ ਨ ਬੁਧਿ ਨ ਅਕਲਿ ਸਰ ਅਖਰ ਕਾ ਭੇਉ ਨ ਲਹੰਤਿ॥
ਨਾਨਕ ਤੇ ਨਰ ਅਸਲਿ ਖਰ ਜਿ ਬਿਨੁ ਗੁਣ ਗਰਬੁ ਕਰੰਤ॥"[2]

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ 'ਨਾਦ', 'ਬੇਦ', 'ਗੀਆ', (ਸੰਗੀਤ ਕਲਾ), 'ਰਸ', 'ਸਿਧਿ'[3] 'ਬੁਧਿ', 'ਅਕਲਿਸਰ' ਅਤੇ 'ਅਖਰ ਕਾ ਭੇਉ' ਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਹਨ। ਜੇ ਕਰ ਮਨੁੱਖ ਇਨ੍ਹਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ 'ਅਸਲਿ ਖਰ' ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅੱਖਰ ਦਾ ਭੇਦ, ਅੱਖਰ ਦਾ ਰਹੱਸ ਜਾਂ ਅੱਖਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋਣਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ। ਅੱਖਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਅਕਲ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਨੂੰ ਤੀਖਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਬੁੱਧ ਜਾਂ ਤਾਰਕਿਕ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤੱਤ ਜਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਾਧਣਾ ਵਿੱਚੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਰਸ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਸੌਂਦਰਯ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਰਸ ਅੱਖਰ-ਮੁਕਤ ਹੈ ਜੋ ਸੰਗੀਤ ਵਿਚ ਲੁਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਗੀਤ ਜਾਂ ਰਾਗ ਸਿੱਖ ਮੱਤ ਅਨੁਕੂਲ ਜੀਵ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਸਹਿਤ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਪੰਡਿਤ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਚੇਤਨਯ ਨੇ ਵੀ ਕੀਤੀ ਹੈ।[4] ਸੋ ਸੰਗੀਤ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਜਾਂ ਬੇਦੰਗਿਆਨ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜੋ ਨਾਦ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ :

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੭)।
2. ਮ. ੧, ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਵਧੀਕ, ੧੫.
3. ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਮ. ੧ ਅਧੀਨ ਰਾਗ ਸਾਰੰਗ (ਸਲੋਕ) ਵਿਚ ਵੀ ਆਇਆ ਹੈ। ਰਾਗ ਸਾਰੰਗ ਵਿਚ 'ਅੰਧੇ ਘੂਪ' 'ਅਤੇ ਇਕਨਾ ਸਿਧਿ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਅੰਧੇ ਕੂਪ' ਅਤੇ 'ਇਕਨਾ ਸੁਧਿ' ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ 'ਸਿਧਿ' ਅਤੇ 'ਸੁਧਿ' ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਏਥੇ ਭੇਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।
4. Vide Krishna Chitanya, *An Essay on "Sikh-Religious Music"*, The Sikh Review, Feb., 1968, p. 10.

"ਸਭਨਾ ਰਾਗ ਵਿਚਿ ਸੋ ਭਲਾ ਭਾਈ, ਚਿਤ ਵਸਿਆ ਮਨਿ ਆਇ॥
ਰਾਗੁ ਨਾਦੁ ਸਭੁ ਸਚੁ ਹੈ ਕੀਮਤਿ ਕਹੀ ਨ ਜਾਇ॥"[1]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਏਥੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ 'ਅਖਰ ਕਾ ਭੇਉ', ਸ਼ਬਦ-ਰਹੱਸ, ਗਿਆਨ, ਅਨੁਭਵ ਰਸ, ਸੰਗੀਤ, ਨਾਦ ਆਦਿ ਦੀ ਸੋਝੀ ਕਰਵਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਬਦ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਤੀਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸ਼ਬਦ-ਰਹੱਸ ਤੀਕ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸ਼ਬਦ-ਅਰਥ ਦੀ ਪਦਵੀ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਵੀ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ-ਅਰਥ ਸਹਿਤ 'ਕਾਵਿ-ਸਰੀਰ' ਆਖਿਆ ਹੈ,[2] ਜਿਸ ਨੂੰ ਰੁਦ੍ਰਟ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ 'ਸ਼ਬਦਾਰਥ' ਕਾਵਿ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦ ਬੁੱਧ ਜਾਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਯੁਕਤ ਜਾਂ ਦੋਸ਼-ਰਹਿਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨੂੰ ਮੰਮਟ ਨੇ 'ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ ਕਾਵਿ' ਕਹੇ ਹਨ ਜੋ 'ਦੋਸ਼ ਰਹਿਤ ਹੋਣ ਅਤੇ ਗੁਣ-ਯੁੱਕਤ ਜਾਂ ਗਿਆਨ-ਯੁੱਕਤ ਹੋਣ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ 'ਅਸਲਿਖਰ' ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਇੱਕ ਗੁਣ ਸਾਧਨਾ ਅਥਵਾ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਰਾਹ ਵੀ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਸ਼ਬਦ ਦੋਸ਼ ਰਹਿਤ ਅਤੇ ਗੁਣ-ਯੁੱਕਤ ਜਾਂ ਗਿਆਨ-ਯੁੱਕਤ ਹੋਕੇ ਸਾਰੇ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਸਹਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਤੀਕ ਜੀਰ ਕੇ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਧ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸਾਧਯ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਜੇਕਰ ਕਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਦੋਸ਼-ਰਹਿਤ ਅਤੇ ਗੁਣ-ਸਹਿਤ ਕਰਕੇ ਵਾਮਨ ਅਨੁਸਾਰ 'ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਪਦ ਰਚਨਾ' ਜਾਂ 'ਸ਼ਬਦ ਪਾਕ' ਅਤੇ ਸਮੁੰਦਰ ਬੰਧ ਅਨੁਸਾਰ 'ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟਮ ਸ਼ਬਦਾਰਥ ਕਾਵਿ' ਰਚੇਗਾ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਅਸੀਂ ਸਮੁਚੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਚਾਰੀਆਂ ਦੇ ਮੱਤ ਅਨੁਕੂਲ 'ਸੁਸ਼ਬਦਯ', 'ਸ਼ਬਦਪਾਕ' 'ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਬਦਾਰਥ' ਆਦਿ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਜਦੋਂ 'ਸੁਸ਼ਬਦਯ' ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਦ ਸ਼ਬਦ ਰਸ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਦੀ 'ਸੁਸ਼ਬਦਯ' ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਵਧਾਨ ਲਈ ਅਲੰਕਾਰਿਕ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰਸਿਕ ਵੀ ਹੈ। ਉਦਭਟ, ਦੰਡੀ, ਰੁਦ੍ਰਟ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਰਸ ਨਾਲੋਂ ਅਧਿਕ ਅਲੰਕਾਰ ਵੱਲ ਲੈਕੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਕਾਵਿ-ਸ਼ੋਭਾ ਨੂੰ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰੁਦ੍ਰਟ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਰਸ ਦੇ ਆਸਵਾਦਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰ ਬਾਹਰਵਰਤੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਰਸ ਅੰਦਰਵਰਤੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਹੋਣਾ ਮਹੱਤ੍ਵਪੂਰਣ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ-ਸਿੱਧਾਂਤ, ਰੀਤੀ-ਸਿੱਧਾਂਤ, ਧੁਨੀ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਆਦਿ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਬਹੁਬਿੱਧਤਾ, ਨਿਪੁੰਨਤਾ, ਆਦਿ ਗੁਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਨੁਸਾਰ ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਰਸ ਜਾਂ ਸੌਂਦਰਯ ਮਾਣਨ ਦੀ ਅਨੁਭਵ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਿਆਪਕ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਸ਼ਾਇਦ 'ਅਸਲਿ ਖਰ' ਤੋਂ

---

1. ਮ. ੪, ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਵਧੀਕ, ੨੪.
2. ਭਾਮਯ, ਰੁਦ੍ਰਟ, ਵਾਮਨ ਆਦਿ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਚਾਰੀਆਂ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਅੰਕਿਤ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ।

ਕੁੱਝ ਬਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਵੀ ਜਦੋਂ ਅਜਿਹੀ ਅਨੁਭਵ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੇ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਇਹ ਗਿਆਨ ਸਹਿਤ ਸਾਧਯ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਅਤੇ ਰਸ ਨੂੰ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਕੋਲ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਨਾਦ-ਅਨੁਭਵ ਹੋਣਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਨਾਦ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੀ ਪਰਮ ਪਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :

"ਨਾਦ ਬਿੰਦ ਕੀ ਸੁਰਤਿ ਸਭਾਈ। ਸਤਿਗੁਰ ਸੇਵਿ ਧਰਮ ਪਦ ਪਾਈ।"[1]

ਕਵੀ, ਜਿਸ ਕੋਲ ਨਾਦ-ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਰਹੱਸ ਹੀ ਨਹੀਂ ਉਹ ਜੀਵ ਅਤੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਸਹਿਤ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇਗਾ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕਵੀ ਲਈ ਨਾਦ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਨਾਦ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਲੰਕਾਰ, ਰੀਤੀ, ਧੁਨੀ, ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ, ਰਸ ਆਦਿ ਸਭ ਸਿੱਧਾਂਤ ਕਾਵਿ ਲਈ ਸਹਾਈ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਵਿ-ਆਤਮਾ ਨਹੀਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕਵੀ ਨੂੰ 'ਸ਼ਬਦ' ਘੜਣ ਦੀ ਹੋਰ ਵਿਧੀ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਬਣਦੀ ਹੈ :

'ਜਤੁ ਪਾਹਾਰਾ ਧੀਰਜੁ ਸੁਨਿਆਰੁ॥
ਅਹਰਣਿ ਮਤਿ ਵੇਦੁ ਹਥੀਆਰੁ॥
ਭਉ ਖਲਾ ਅਗਨਿ ਤਪਤਾਉ॥
ਭਾਂਡਾ ਭਾਉ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਤਿਤੁ ਢਾਲ॥
ਘੜੀਐ ਸ਼ਬਦੁ ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ॥"[2]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸ਼ਬਦ ਸਿਰਜਣਾ 'ਜਤੁ', 'ਧੀਰਜੁ', 'ਮਤਿ', 'ਵੇਦ', 'ਭਉ', 'ਤਪ', 'ਭਾਉ', 'ਅੰਮ੍ਰਿਤ' ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਬਦ ਦਾ 'ਜਤੁ' ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਸੀਮਤ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਵੇ। ਸ਼ਬਦ ਦਾ 'ਧੀਰਜੁ' ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਤੇ ਆਉਣ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਹੌਲੇ ਜਜ਼ਬਾਤਾਂ, ਉਪਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਜਾਵੇ। ਸ਼ਬਦ ਦਾ 'ਮਤਿ' ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਧਾਰਣ ਕਰਨਾ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦ 'ਚੰਚਲ ਮਤਿ' ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਸੁਮੱਤਿ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਵਿਚਰੇ। ਸ਼ਬਦ ਦੀ 'ਵੇਦ' ਦੀ ਪਦਵੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਸੀਮਤ ਗਿਆਨ-ਪਾਸਾਰ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਵੇ। ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਭਉ ਤੋਂ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਤੀਕ ਖਿਲਰੇ ਕਿਸੇ ਭੈ ਜਾਂ ਗੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋ ਜਾਵੇ। ਸ਼ਬਦ ਦਾ 'ਤਪਤਾਉ' ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੇ ਆਉਣ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਖਾਹਸ਼ਾਂ, ਲਾਲਚ, ਅਕਾਂਖਿਆ ਆਦਿ ਉਤੇ ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕੇ। ਸ਼ਬਦ ਦੀ 'ਭਾਉ' ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਉਚਰੀ ਪ੍ਰੇਮ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੨)।
2. ਮ. ੧, ਜਪੁ।

ਜਾਂ ਪ੍ਰਭੂ-ਭਗਤੀ ਵਿਚ ਭਰਪੂਰ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ 'ਅੰਮ੍ਰਿਤ' ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਦਾ ਰਸ-ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੋਵੇ। ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਆਨੰਦ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਨੁਸਾਰ ਕਵੀ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੀ ਘਾੜਤ ਘੜੇ ਜੋ ਉਪਰੋਕਤ 'ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ' ਵਿੱਚ ਘੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਘੜਨ ਵਾਲਾ ਕਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜਿਹੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸ ਨੂੰ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਘੜਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਸਹਿਤ ਘਾੜਤ ਘੜਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਕਵੀ ਹੀ ਆਖਿਆ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਕਵੀ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ।[1] ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਵੀ ਕਵੀ ਹੀ ਕਥਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਵੀ ਕਵੀ ਵਾਂਗ ਬਹੁਰੂਪ ਘੜੇ ਹਨ।[2] ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ 'ਕਵੀ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦਿਆਂ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਕਵੀ 'ਰਾਹ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲਾ' ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਸੰਤ' ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ।[3] ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦਰਸਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਕਵੀ ਹੈ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ।[4] ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਘਾੜਤ ਘੜਨ ਵਾਲਾ ਕਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਵੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਉਪਰੋਕਤ 'ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ' ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਘੜਣ ਦੀ ਵਿਉਂਤ ਆਉਣੀ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਖੱਟ-ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਵੀ ਸ਼ਬਦ-ਘਾੜਤ ਦੇ ਕਈ ਸਾਧਣ ਦਰਸਾਏ ਹਨ। ਗੌਤਮ ਰਿਸ਼ੀ ਨੇ ਆਪਣੇ 'ਨਿਆਇ ਸੂਤਰ' ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੀ ਕੋਈ ਪਰਿਸਥਿੱਤੀ (Perception, inference, analogy and sabd) ਤੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਘਾੜਤ ਫੇਰ ਵੀ ਗੌਤਮ ਰਿਸ਼ੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਜਿਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ' ਤੋਂ ਅਗੇ ਇਹ ਉਚਾਰਦੇ ਹਨ :

"ਜਿਨ ਕਉ ਨਦਰਿ ਕਰਮ ਤਿਨ ਕਾਰ॥
ਨਾਨਕ ਨਦਰੀ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ॥"[5]

ਕਵੀ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਨਦਰ ਸਹਿਤ ਹੀ ਘੜ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਵਿਚ 'ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ' ਵਿੱਚ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਗੁਰ' ਦਾ ਭਾਵ ਪੂਰਣ ਅਨੁਭਵੀ ਗਿਆਨ ਹੈ ਅਤੇ 'ਪ੍ਰਸਾਦਿ' ਦਾ ਭਾਵ ਉਸ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਸੋਹਜਵਾਦੀ ਗੁਣਾਂ (graces) ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ; ਗੁਰੂ (light) ਤੇ ਪ੍ਰਸਾਦਿ (sweetness) ਹੈ। 'ਗੁਰੂ' ਹੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪ ਹੈ ਅਤੇ 'ਪ੍ਰਸਾਦਿ' ਵੀ ਉਹ ਆਪ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਦੀਆਂ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ, ਗੁਰੂ ਵਿਚ ਹੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।[6] ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਨੁਸਾਰ ਕਵੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਨਦਰ ਨਾਲ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸੱਚੀ

---

1. Vide M. Hiriyana, *Art Experience*, Kavyalaya Publishers, Mysore, 1954, p. 19.
2. Rg. Veda, V. 29.3.
3. M. Hiriyana; *op. cit.*, p. 19.
4. Dr. Mohan Singh, *Sikh Mysticism*, Published by Dr. Mohan Singh, Gurudwara Street, Khalsa College, Amritsar, 1964, p. 36.
5. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
6. ਮ. ੧, ਜਪੁ (ਮੂਲ ਮੰਤਰ)।

ਟਕਸਾਲ ਵਿਚ ਢਾਲਕੇ ਹੀ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਏਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵੀ ਰਹੱਸ ਭਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਅਨੁਭਵੀ ਰਹੱਸ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਨਦਰ ਸਹਿਤ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ 'ਨਦਰ' ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਉਹ ਹੈ ਜਿਥੇ ਕਵੀ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸੱਚੀ ਟਕਸਾਲ ਵਿਚ ਢਾਲ ਕੇ ਤਾਰਕਿਕ ਗਿਆਨ-ਸਰੋਤਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਪ੍ਰੇਮ (ਭਾਉ) ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਸਹਿਤ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਹੋ ਕੇ ਭਾਵਕ ਲਿਵਲੀਣਤਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਚਿਤਵੀਏ ਤਾਂ ਕਵੀ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ 'ਨਦਰ' ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੇ ਵਿਚਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਕਵੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਭਾਵਕ ਲਿਵਲੀਣਤਾ (ਸਮਾਧੀ) ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਗਿਆਨ ਸਹਿਤ ਪਛਾਣ ਵਿਧੀ ਤੋਂ ਅੱਗੇ 'ਨਦਰ' ਜਾਂ 'ਪ੍ਰਸਾਦਿ' ਦੀ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਾਰਟਨ ਬਿਊਬਰ ਨੇ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਲਿਵਲੀਣਤਾ ਗਿਆਨ-ਖੋਜ ਨਾਲੋਂ 'ਪ੍ਰਸਾਦਿ' ਤੇ ਹੀ ਆਧਾਰਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ।[1] ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ 'ਪ੍ਰਸਾਦਿ' ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਹੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਅਤੇ ਜੀਵ ਦੇ ਸੁਮੇਲਵੇਂ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਭਾਵਮਈ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜੋ ਕਵੀ ਲਈ ਆਵਸ਼ਕ ਹੈ। ਉਂਜ ਵੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਨਾਲੋਂ ਇੱਕ ਕਵੀ ਪ੍ਰੇਮ (ਭਾਉ) ਭਗਤੀ ਸਹਿਤ ਹੀ ਸੰਪੂਰਣ ਅਨੁਭਵ ਤਕ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਹੈ।[2] ਥਾਮਸ ਮਕਫਰੇਸਨ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਅਤੇ ਧਰਮ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਿਆਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਗਿਆਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ੈ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਭਗਤੀ (ਸ਼ਰਧਾ) ਦਾ ਹੀ ਵਿਸ਼ੈ ਹੈ।[3] ਡਾਨਲਡ ਏ. ਲੋਏ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜਗਤ ਤਾਰਕਿਕ ਵਿਧੀ ਦੀ ਬਜਾਇ ਅਨੁਭਵ ਸਹਿਤ ਹੋ ਕੇ ਹੀ ਮਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[4] ਸੋ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਕਵੀ ਨੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸੱਚੀ ਟਕਸਾਲ ਤੀਕ ਹੀ ਢਾਲਣਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਕਵੀ ਉ=ੱਤੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਨਦਰ ਦਾ ਹੋਣਾ ਵੀ ਆਵਸ਼ਿਕ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਵੀ ਤਰਕ ਦੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰੇਮ-ਭਗਤੀ ਸਹਿਤ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਅਤੇ ਜੀਵ ਨਾਲ ਅਭੇਦਿਤ ਹੋਕੇ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਜਦੋਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਵਿਸਮਾਦਮਈ ਅਨੁਭਵ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਲੀਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਦ ਉਸ ਸਮੇਂ ਸ਼ਬਦ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਨਦਰ ਸਦਕਾ ਹੀ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਵੀ ਆਪ ਕਾਵਿ ਰਚਦਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ

---

1. "The Thou meets me through Grace it is not found by seeking" Martin Buber, *'I and Thou'* Translated by Ronald Gregor Smith, Charles Scribner's Sons, New York, 1958, p. 11.
2. Martin Buber, *Between Man and Man*, p. 141.
3. "God is the object of faith, not of knowledge" Thomas Mcpherson. *The Philosophy of Religion*, C.D. Van Nostrand Company Ltd. London, 1965, p. 82.
4. "Divinity is apprehended not in categories of reason, but in the revelations of spiritual life." Donald A Lowie. *Christian Existentialism*, George Allen & Unwin, Ltd., London, 1965, p. 52.

ਦੀ ਨਦਰ ਦੁਆਰਾ ਕਾਵਿ-ਰਚਨ ਦਾ ਆਵੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਸੰਬੰਧੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

"ਜੈਸੀ ਮੈ ਆਵੈ ਖਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ ਤੈਸੜਾ ਕਰੀ ਗਿਆਨ ਵੇ ਲਾਲੋ।"[1]

ਸੋ ਕਵੀ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਬੌਧਿਕ ਪ੍ਰਯਤਨ ਦੀ ਥਾਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਨਦਰ ਸਹਿਤ ਆਵੇਸ਼ ਆਧਾਰੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦੀ ਆਵੇਸ਼ ਸੰਬੰਧੀ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਉਂ ਫ਼ੁਰਮਾਨ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

"ਹਉ ਢਾਢੀ ਵੇਕਾਰ ਕਾਰੈ ਲਾਇਆ॥
ਰਾਤਿ ਦਿਹੈ ਕੈ ਵਾਰ ਧੁਰਹੁ ਫੁਰਮਾਇਆ॥
ਢਾਢੀ ਸਚੈ ਮਹਿਲ ਖਸਮਿ ਬੁਲਾਇਆ॥
ਸਚੀ ਸਿਫਤਿ ਸਾਲਾਹ ਕਪੜਾ ਪਾਇਆ॥
ਢਾਢੀ ਕਰੇ ਪਸਾਉ ਸਬਦੁ ਵਜਾਇਆ॥
ਨਾਨਕ ਸਚੁ ਸਾਲਾਹਿ ਪੂਰਾ ਪਾਇਆ॥"[2]

ਏਥੇ 'ਢਾਢੀ' ਜਾਂ ਕਵੀ 'ਧੁਰਹੁ ਫੁਰਮਾਇਆ' ਫ਼ੁਰਮਾਨ ਸਦਕਾ ਦਿਹੁੰ ਰਾਤ ਵਾਰ ਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਜਾਂ 'ਢਾਢੀ' ਨੂੰ ਆਪ ਖਸਮ (ਪਰਮ-ਸਤਿ) ਸਚੇ ਮਹਿਲ ਵਿਚ ਬੁਲਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਸਦਕਾ 'ਢਾਢੀ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਨੁਸਾਰ ਇਉਂ ਸ਼ਬਦ ਅਨਾਹਤ, ਨਾਮ, ਪਰਮ-ਸਤਿ, ਸ੍ਵਰੂਪ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

"ਸ਼ਬਦ ਅਨਾਹਦਿ ਸੋ ਸਹੁ ਰਾਤਾ ਨਾਨਕੁ ਕਹੈ ਵਿਚਾਰਾ"[3]
"ਅੰਤਰ ਦੇਖਿ ਸਬਦਿ ਮਨੁ ਮੰਨਿਆ ਅਵਰੁ ਨਾ ਰਾਂਗਨਹਾਰਾ"[4]
"ਨਾਨਕ ਕਹੈ ਅਵਰੁ ਨਹੀਂ ਦੂਜਾ ਸਾਰ ਸਬਦਿ ਮਨੁ ਮਾਨਿਆ।"[5]

ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਵੀ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਜਾਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਇੰਨਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਬਿਨਾਂ ਸਭ ਜੱਗ ਬਉਰਾਨਾ ਭਾਸਦਾ ਹੈ :

"ਸਬਦ ਗੁਰੁ ਪੀਰਾ ਗਹਿਰ ਗੰਭੀਰਾ ਬਿਨ ਸਬਦੇ ਜਗ ਬਉਰਾਨੰ"[6]

ਸ਼ਬਦ ਜਦੋਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ ਅਭੇਦਿਤ ਹੋਕੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ 'ਦਾਸ' ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ :

"ਜੋਗ ਸਬਦੰ ਸੂਰ ਸਬਦੰ ਬੇਦ ਸਬਦੰ ਤ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾ॥

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤਿਲੰਗ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੩)।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ, ਪਉੜੀ)।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੨)।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਪ੍ਰਭਾਤੀ (ਪਦੇ)।
5. ਉਹੀ।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੋਰਠਿ (ਅਸ਼ਟਪਦੀ, ਘਰੁ ੧ ਚਉਤਕੇ)।

ਖਤ੍ਰੀ ਸਬਦੰ ਸੂਰ ਸਬਦੰ ਸੂਦ੍ਰ ਸਬਦੰ ਪਰਾਕ੍ਰਿਤਹ॥
ਸਰਬ ਸਬਦੰ ਤ ਏਕ ਸਬਦੰ ਜੇ ਕੋ ਜਾਨਸਿ ਭੇਉ॥
ਨਾਨਕ ਤਾ ਕਾ ਦਾਸੁ ਹੈ ਸੋਈ ਨਿਰੰਜਨ ਦੇਉ॥"[1]

ਸੋ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਆਪ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਘਾੜਤ 'ਜਪੁ' ਵਿਚ 'ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ' ਵਿਚ ਘੜਨ ਦਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸ੍ਵਰੂਪ ਸ਼ਬਦ ਆਪ ਗੁਰੂ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਨੇ ਸ੍ਰੀ 'ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ' ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸੁਸ਼ੋਭਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ 'ਸ਼ਬਦ' ਹੀ ਗੁਰੂ-ਰੂਪ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਇਉਂ ਕੀਤੀ ਹੈ :

"ਗੁਰੂ ਮੂਰਤਿ ਗੁਰ ਸ਼ਬਦ ਹੈ"

ਜਾਂ *"ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ ਗੁਰ ਵਾਹ ਗੁਰਮੁਖ ਪਾਇਆ"*

ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸ੍ਵਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਵੀ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਆਪਣੀ ਆਵੇਸ਼-ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਗਟਾ ਕਰੇ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਨਦਰ ਦੁਆਰਾ ਆਵੇਸ਼-ਸਹਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਉੱਤੇ ਜਦ ਅਜਿਹਾ ਆਵੇਸ਼ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕੀ ਕਵੀ ਜਾਂ ਉਸ ਦਾ ਆਵੇਸ਼ ਕੇਵਲ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ 'ਲਿਵ'[2] ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜਗਤ ਤੋਂ ਵਿਰੱਕਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਏਥੇ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਅਧੀਨ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਦੇਣਾ ਉਚਿਤ ਸਮਝਾਂਗੇ। ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਆਵੇਸ਼ ਸੰਬੰਧੀ ਚਿੰਤਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਹ ਦਰਸਾ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਆਵੇਸ਼ ਵਿਚ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਲੈਕੇ ਭਿੰਨ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਲੁਪਤ ਹੋਏ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਰਨੇਸਟ ਕਜ਼ਾਇਰਿਰ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਉਂ ਕਥਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਵੇਸ਼-ਸਹਿਤ ਕਲਾ ਵਿਚ ਅੰਤਰਗਤ ਅਤੇ ਬਾਹਰਗਤ ਜਗਤਾਂ ਦੀ ਦ੍ਵੈਤ ਅਦ੍ਵੈਤ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਨਾ ਸਾਧਾਰਣ ਸਥੂਲ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਜਗਤ ਵਿਚ ਲੀਣ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਜਗਤਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਨਵ-ਜਗਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਸੌਂਦਰਯਮਈ, ਸੰਗੀਤ-ਯੁਕਤ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਕਲਾ-ਰੂਪ ਇੱਕ ਵਾਸਤਵਿਕ

---

1. ਮ. ੧, ਸਲੋਕ ਸਹਸਕ੍ਰਿਤੀ।
2. "ਅੰਤਰਿ ਜੋਤਿ ਨਿਰੰਤਰਿ ਬਾਣੀ ਸਾਚੇ ਸਾਹਿਬ ਸਿਉ ਲਿਵ ਲਾਈ"॥
ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੋਰਠਿ (ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧ ਚਉਤੁਕੀ)

ਵਿਸ਼ਵ ਰੱਖਦੇ ਹਨ।[1] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਆਵੇਸ਼ ਵਿਚ ਵੀ ਭਾਵੇਂ ਪਿੱਛੇ ਦਰਸਾਏ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸਾਰੇ ਭਿੰਨ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪਾਸਾਰ ਮਿਲਕੇ ਇੱਕ ਨਵ ਕਾਵਿ-ਜਗਤ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਜਗਤ ਦੀ ਮੌਲਿਕ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਥੇ ਆਵੇਸ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਕੀਮਤਾਂ, ਸਤਿ, ਸੌਂਦਰਯ ਸਹਿਤ ਹੋਕੇ ਜਾਂ ਸਤਿਅੰ, ਸ਼ਿਵੰ, ਸੁੰਦਰੰ ਹੋਕੇ ਉਦਾਤੱਤ੍ਰੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਚਿਤਵਕੇ ਸਾਰੇ 'ਸਤਿ' ਨੂੰ ਭਾਵਗਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਜਦੋਂ ਕਵੀ ਨੂੰ 'ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ' ਤੀਕ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਕਵੀ ਦੇ ਆਤਮ ਨੂੰ ਕਈ ਖੰਡਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਵੀ ਦਾ ਆਤਮ 'ਧਰਮਖੰਡ' ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ :

> *"ਰਾਤੀ ਰੁਤੀ ਥਿਤੀ ਵਾਰ। ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਅਗਨੀ ਪਾਤਾਲ॥*
> *ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਧਰਤੀ ਥਾਪਿ ਰਖੀ ਧਰਮਸਾਲ। ਤਿਸੁ ਵਿਚਿ ਜੀਅ ਜੁਗਤਿ ਕੇ ਰੰਗ॥*
> *ਤਿਨ ਕੇ ਨਾਮ ਅਨੇਕ ਅਨੰਤ। ਕਰਮੀ ਕਰਮੀ ਹੋਇ ਵੀਚਾਰੁ॥*
> *ਸਚਾ ਆਪਿ ਸਚਾ ਦਰਬਾਰੁ। ਤਿਥੈ ਸੋਹਨਿ ਪੰਚ ਪਰਵਾਣੁ॥*
> *ਨਦਰੀ ਕਰਮਿ ਪਵੈ ਨੀਸਾਣੁ। ਕਚ ਪਕਾਈ ਓਥੈ ਪਾਇ॥*
> *ਨਾਨਕ ਗਇਆ ਜਾਪੈ ਜਾਇ॥*
>
> ... ...
>
> *ਧਰਮ ਖੰਡ ਕਾ ਏਹੋ ਧਰਮੁ॥"*[2]

ਇਸ ਖੰਡ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਣ ਲਈ ਕਵੀ ਨੂੰ 'ਰਾਤੀ', 'ਰੁਤੀ', 'ਥਿਤੀ', 'ਪਵਣ', 'ਪਾਣੀ', 'ਅਗਨੀ', 'ਪਾਤਾਲ', 'ਧਰਤੀ', 'ਧਰਮਸਾਲ', 'ਜੀਅ ਜੁਗਤਿ ਕੇ ਰੰਗ', 'ਨਾਮ ਅਨੇਕ ਅਨੰਤ', 'ਵੀਚਾਰ' ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਅਨੁਭਵ ਕਰਕੇ 'ਸਚੇ ਦਰਬਾਰੁ' ਵਿਚ 'ਪੰਚ' ਬਣ ਕੇ 'ਸੋਹਨਿ' ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਨੁਸਾਰ ਪੰਚ ਉਹ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਪੰਚ ਪਰਵਾਣ' ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਦਾ 'ਦਰਗਹਿ ਮਾਨ' ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ 'ਰਾਜਾਨ' ਦੇ 'ਦਰਿ' ਸੋਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ 'ਧਿਆਨੁ' ਅਤੇ 'ਵੀਚਾਰੁ' ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ 'ਸੁਮਾਰੁ' ਨਹੀਂ ਜੋ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ-ਰਹਿਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ 'ਦਇਆ', 'ਧਰਮ', 'ਸੰਤੋਖ' ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸਚਿਆਰ ਹੈ। 'ਧਰਮਖੰਡ' ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕਵੀ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ, ਸਾਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ, ਅਧਿਆਤਮਕ

---

1. "When absorbed in the intuition of a great work of art we do not feel a separation between subjective and objective words, we do not live in our plain commonplace reality of physical things nor do we live wholly within a individual sphere. Beyond these two spheres we detect a new realm, the realm of plastic, mystical, poetical forms and these forms have a real unisversality." Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, p. 186.

2. ਮ: ੧, ਜਪੁ।

ਪੱਖ ਤੋਂ ਪੰਚ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨੇ ਅੱਗੋਂ ਜਾ ਕੇ 'ਸੱਚੀ ਟਕਸਾਲ' ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਘੜਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। 'ਧਰਮ ਖੰਡ' ਤੋਂ ਅੱਗੇ 'ਗਿਆਨ ਖੰਡ' ਆਉਂਦਾ ਹੈ।[1] ਜਿਥੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਕਵੀ ਨੂੰ 'ਪਵਣ', 'ਪਾਣੀ', 'ਵੈਸੰਤਰ' ਜਾਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਗਿਆਨ ਹੋਣਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ ਕਾਨ, ਮਹੇਸ਼, ਇੰਦ, ਚੰਦ, ਸੂਰ, ਸਿਧ, ਬੁਧ, ਨਾਥ, ਦੇਵ, ਦਾਨਵ, ਮੁਨਿ, ਰਤਨ, ਸਮੁੰਦ, ਖਾਣੀ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਪੌਰਾਣਿਕ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। 'ਗਿਆਨ ਖੰਡ' ਤੋਂ ਅੱਗੇ 'ਧਰਮਖੰਡ'[2] ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਕਵੀ ਗਿਆਨਵਾਨ ਹੋ ਕੇ ਐਵੇਂ ਗੱਲਾਂ ਕਥਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸਗੋਂ ਉਦਮ ਸਹਿਤ ਕਰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਗੇ ਕਰਮਖੰਡ[3] ਦੀ ਵਾਰੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ 'ਨਦਰਿ' ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਵੀ 'ਆਨੰਦ' ਵਿਚ ਰਹਿੰਦਾ ਅਤੇ ਅਖੀਰ ਉੱਤੇ 'ਸਚ ਖੰਡਿ'[4] ਹੈ ਜਿਥੇ 'ਨਿਰੰਕਾਰ' ਆਪ ਵਸਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਜਿਥੇ 'ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੰਡਾਂ ਜਾਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਕੇ ਅੱਗੇ 'ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ' ਹੈ ਜਿਥੇ ਕਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਖੰਡਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਸਹਿਤ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ 'ਜਤ', 'ਧੀਰਜੁ', 'ਮਤਿ', 'ਵੇਦ', 'ਭਉ', 'ਤਪ', 'ਭਾਉ' ਅਤੇ 'ਅੰਮ੍ਰਿਤ' ਦੀਆਂ

---

1. "ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਕਾ ਆਖਹੁ ਕਰਮੁ।।
ਕੇਤੇ ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਵੈਸੰਤਰ ਕੇਤੇ ਕਾਨ ਮਹੇਸ।।
ਕੇਤੇ ਬਰਮੇ ਘਾੜਤਿ ਘੜੀਅਹਿ ਰੂਪ ਰੰਗ ਕੇ ਵੇਸ।।
ਕੇਤੀਆ ਕਰਮ ਭੂਮੀ ਮੇਰ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਧੂ ਉਪਦੇਸ।।
ਕੇਤੇ ਇੰਦ ਚੰਦ ਸੂਰ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਮੰਡਲ ਦੇਸ।।
ਕੇਤੇ ਸਿਧ ਬੁਧ ਨਾਥ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਦੇਵੀ ਵੇਸ।।
ਕੇਤੇ ਦੇਵ ਦਾਨਵ ਮੁਨਿ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਰਤਨ ਸਮੁੰਦ।।
ਕੇਤੀਆ ਖਾਣੀ ਕੇਤੀਆ ਬਾਣੀ ਕੇਤੇ ਪਾਤ ਨਰਿੰਦ।।
ਕੇਤੀਆ ਸੁਰਤੀ ਸੇਵਕ ਕੇਤੇ ਨਾਨਕ ਅੰਤੁ ਨ ਅੰਤੁ।।" ਮ: ੧, ਜਪੁ।।
2. "ਗਿਆਨ ਖੰਡ ਮਹਿ ਗਿਆਨ ਪਰਚੰਡੁ।। ਤਿਥੈ ਨਾਦ ਬਿਨੋਦ ਕੋਡ ਅਨੰਦੁ।।
ਸਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਰੂਪੁ।। ਤਿਥੈ ਘਾੜਤ ਘੜੀਐ ਬਹੁਤ ਅਨੂਪੁ।।
ਤਾ ਕੀਆ ਗਲਾ ਕਥੀਆ ਨਾ ਜਾਹਿ।। ਜੇ ਕੋ ਕਹੈ ਪਿਛੈ ਪਛੁਤਾਇ।।
ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਤਿ ਮਤਿ ਮਨਿ ਬੁਧਿ।। ਤਿਥੈ ਘੜੀਐ ਸੁਰਾ ਸਿਧਾ ਕੀ ਸੁਧਿ।।" ਮ. ੧, ਜਪੁ
3. "ਕਰਮ ਖੰਡ ਕੀ ਬਾਣੀ ਜੋਰੁ।। ਤਿਥੈ ਹੋਰ ਨ ਕੋਈ ਹੋਰੁ।।
ਤਿਥੈ ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰ।। ਤਿਨ ਮਹਿ ਰਾਮੁ ਰਹਿਆ ਭਰਪੂਰ।।
ਤਿਥੈ ਸੀਤੋ ਸੀਤਾ ਮਹਿਮਾ ਮਾਹਿ।। ਤਾ ਕੇ ਰੂਪ ਨ ਕਥਨੇ ਜਾਹਿ।।
ਨ ਓਹਿ ਮਰਹਿ ਨ ਠਾਗੇ ਜਾਹਿ।। ਜਿਨ ਕੈ ਰਾਮੁ ਵਸੈ ਮਨ ਮਾਹਿ।।
ਤਿਥੈ ਭਗਤ ਵਸਹਿ ਕੇ ਲੋਅ।। ਕਰਹਿ ਅਨੰਦੁ ਸਚਾ ਮਨਿ ਸੋਇ।।"
—ਮ. ੧, ਜਪੁ
4. "ਸਚੁ ਖੰਡ ਵਸੈ ਨਿਰੰਕਾਰ।। ਕਰਿ ਕਰਿ ਵੇਖੈ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ।। ਤਿਥੈ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਵਰਭੰਡ।। ਜੇ ਕੋ ਕਥੈ ਤ ਅੰਤ ਨ ਅੰਤ।। ਤਿਥੈ ਲੋਅ ਲੋਅ ਆਕਾਰ।। ਜਿਵ ਜਿਵ ਹੁਕਮੁ ਤਿਵੈ ਤਿਵ ਕਾਰ।। ਵੇਖੈ ਵਿਗਸੈ ਕਰਿ ਵੀਚਾਰ।। ਨਾਨਕ ਕਥਨਾ ਕਰੜਾ ਸਾਰੁ।।" — ਮ. ੧, ਜਪੁ

ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿਚ ਜਾਂ ਸੱਚੀ ਟਕਸਾਲ ਵਿਚ ਢਾਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਸ਼ਬਦ-ਸਿਰਜਣਾ 'ਧਰਮਖੰਡ', 'ਗਿਆਨ ਖੰਡ', 'ਸਰਮਖੰਡ', 'ਕਰਮਖੰਡ' ਅਤੇ 'ਸਚ ਖੰਡ' ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਕੇ ਸੰਪੂਰਣ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸ੍ਵਰੂਪ ਨੂੰ ਧਾਰਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਧਾਰਮਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਿਕ, ਨੈਤਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ, ਸਾਮਾਜਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਸੌਂਦਰਯਮਈ, ਆਨੰਦ-ਯੁੱਕਤ, ਰਸ-ਯੁੱਕਤ, ਸਾਤਵਿਕ, ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ, ਅਧਿਆਤਮਕ ਆਦਿ ਮਹੱਤ੍ਵ ਵੱਧਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਇਹੋ 'ਸ਼ਬਦ' ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਆਪਣੀ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਬਹੁਬਿੱਧਤਾ ਦ੍ਵੈਤ ਜਾਂ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਕੇ ਸਾਰੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਅਦ੍ਵੈਤ ਅਤੇ 'ਏਕੇ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਚ ਚਿਤਵਦਾ ਹੈ,[1] ਇਹੋ ਸ਼ਬਦ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕੋਣ ਤੇਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਥਾਂ ਦੇ ਹਵਾਈ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ 'ਸੁੰਨ' ਸਬੰਧੀ ਆਪਣਾ ਦਰਸ਼ਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।[2] ਪੌਰਾਣਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਹੋ ਸ਼ਬਦ ਬ੍ਰਹਮੇ, ਬਲਿਰਾਜਾ ਹਰੀਚੰਦ, ਹਰਣਾਖਸ਼, ਪ੍ਰਹਲਾਦ, ਰਾਵਣ, ਸਹਸਬਾਹੁ, ਮਹਿਖਾਸੁਰ, ਜਰਾਸੰਧਿ, ਕਾਲਜਮੁਨ, ਰਕਤਬੀਜ, ਕਾਲਨੇਮ, ਦੁਰਜੋਧਨ, ਜਨਮੇਜੇ, ਕੰਸ, ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ

---

1. "ਸਾਚਾ ਸਚੁ ਸੋਈ ਅਵਰੁ ਨ ਕੋਈ। ਜਿਨਿ ਸਿਰਜੀ ਤਿਨ ਹੀ ਫੁਨਿ ਗੋਈ॥
ਜਿਉ ਭਾਵੈ ਤਿਉ ਰਾਖਹੁ ਰਹਣਾ ਤੁਮ ਸਿਉ ਕਿਆ ਮੁਕਰਾਈ ਹੇ॥ ॥੧॥
ਆਪਿ ਉਪਾਏ ਆਪਿ ਖਪਾਏ॥ ਆਪੇ ਸਿਰਿ ਸਿਰਿ ਧੰਧੈ ਲਾਏ॥
ਆਪੇ ਵੀਚਾਰੀ ਗੁਣਕਾਰੀ, ਆਪੇ ਮਾਰਗਿ ਲਾਈ ਹੇ ॥ ੨॥
ਆਪੇ ਦਾਨਾ ਆਪੇ ਬੀਨਾ॥ ਆਪੇ ਆਪ ਉਪਾਇ ਪਤੀਨਾ॥
ਆਪੇ ਪਉਣ ਪਾਣੀ ਬੈਸੰਤਰੁ, ਆਪੇ ਮੇਲਿ ਮਿਲਾਈ ਹੇ ॥ ੩ ॥
ਆਪੇ ਸਸਿ ਸੂਰਾ ਪੂਰੋ ਪੂਰਾ॥ ਆਪੇ ਗਿਆਨਿ ਧਿਆਨੁ ਗੁਰ ਸੂਰਾ॥
ਕਾਲੁ ਜਾਲੁ ਜਮੁ ਜੋਹਿ ਨ ਸਾਕੈ ਸਾਚੇ ਸਿਉ ਲਿਵਲਾਈ ਹੇ ॥੪॥
ਆਪੇ ਪੁਰਖੁ ਆਪੇ ਹੀ ਨਾਰੀ॥ ਆਪੇ ਪਾਸਾ ਆਪੇ ਸਾਰੀ॥
ਆਪੇ ਪਿੜ ਬਾਧੀ ਜਗੁ ਖੇਲੈ ਆਪੇ ਕੀਮਤਿ ਪਾਈ ਹੇ ॥ ੫॥
ਆਪੇ ਭਵਰੁ ਫੁਲੁ ਫਲੁ ਤਰਵਰੁ॥ ਆਪੇ ਜਲੁ ਥਲੁ ਸਾਗਰੁ ਸਰਵਰੁ॥
ਆਪੇ ਦਿਨਸੁ ਆਪੇ ਹੀ ਰੈਣੀ॥ ਆਪਿ ਪਤੀਜੈ ਗੁਰ ਕੀ ਬੈਣੀ॥
ਆਦਿ ਜੁਗਾਦਿ ਅਨਾਹਦਿ ਅਨਦਿਨੁ ਘਟਿ ਘਟਿ ਸਬਦੁ ਰਜਾਈ ਹੇ॥"
—ਮ.੧, ਰਾਗ ਮਾਰੂ (ਸੋਲਹੇ)

2. "ਅੰਤਰਿ ਸੁੰਨੰ ਬਾਹਰਿ ਸੁੰਨੰ ਤ੍ਰਿਭਵਣ ਸੁੰਨ ਮਸੁੰਨੰ॥
ਚਉਥੇ ਸੁੰਨ ਜੋ ਨਰੁ ਜਾਣੈ ਤਾ ਕਉ ਪਾਪੁ ਨ ਪੁੰਨੰ॥
ਘਟ ਘਟਿ ਸੁੰਨ ਕਾ ਜਾਣੈ ਭੇਉ॥ ਆਦਿ ਪੁਰਖੁ ਨਿਰੰਜਨ ਦੇਉ॥
ਜੋ ਜਨੁ ਨਾਮ ਨਿਰੰਜਨ ਰਾਤਾ॥ ਨਾਨਕ ਸੋਈ ਪੁਰਖੁ ਬਿਧਾਤਾ॥"
—ਮ. ੧, ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ (ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗਰਬ ਤੋਂ ਰੋਕ ਕੇ ਨਵ-ਚੇਤਨਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[1] ਰਾਜਨੀਤਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਹੋ ਸ਼ਬਦ ਮੁਗ਼ਲ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਬਾਬਰ ਤੇ 'ਸਚ ਕੀ ਬਾਣੀ ਨਾਨਕੁ' ਆਖੇ ਸਚੁ ਸੁਣਾਇਸੀ ਸਚ ਕੀ ਬੇਲਾ[2] ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰਾਜਨੀਤਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਉੱਤੇ ਕਟਾਕਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।[3] ਧਾਰਮਿਕ, ਸਾਮਾਜਿਕ, ਨੈਤਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ, ਵਿਦਿਅਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਹੋ ਸ਼ਬਦ ਕਾਜ਼ੀਆਂ, ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ,[4] ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਧਾਰਮਿਕ ਰਸਮਾਂ[5], ਗਿਆਨ ਵਿਹੂਣੀ 'ਅੰਧੀ ਰਯਤਿ[6], ਆਦਿ ਉਤੇ ਵਿਅੰਗ ਕਸਦਾ ਹੈ; 'ਆਰਤੀ' ਵਿਚ ਇਹੋ ਸ਼ਬਦ ਆਰਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਪੁਰਾਤਨ ਧਾਰਮਿਕ ਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਤੱਥਾਂ

---

1. "ਬ੍ਰਹਮੈ ਗਰਬੁ ਕੀਆ ਨਹੀਂ ਜਾਨਿਆ॥ ਬੇਦ ਕੀ ਬਿਪਤਿ ਪੜੀ ਪਛੁਤਾਨਿਆ॥
ਜਹ ਪ੍ਰਭ ਸਿਮਰੇ ਤਹੀ ਮਨੁ ਮਾਨਿਆ॥
ਐਸਾ ਗਰਬੁ ਬੁਰਾ ਸੰਸਾਰੈ, ਜਿਸ ਗੁਰ ਮਿਲੈ ਤਿਸੁ ਗਰਬੁ ਨਿਵਾਰੈ............॥
—ਮ. ੧, ਰਾਗ ਗਉੜੀ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ)
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤਿਲੰਗ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੩)
3. "ਸਰਮੁ ਧਰਮੁ ਦੁਇ ਛਪਿ ਖਲੋਏ ਕੂੜੁ ਫਿਰੈ ਪਰਧਾਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ॥
ਕਾਜੀਆ ਬਾਮਣਾ ਕੀ ਗਲ ਥਕੀ ਅਗਦੁ ਪੜੈ ਸੈਤਾਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ॥"
—ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤਿਲੰਗ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੩)
4. "ਪੜਿ ਪੁਸਤਕ ਸੰਧਿਆ ਬਾਦੰ॥ ਸਿਲ ਪੂਜਸਿ ਬਗੁਲ ਸਮਾਧੰ॥
ਮੁਖਿ ਝੂਠ ਬਿਭੂਖਣ ਸਾਰੰ॥ ਤ੍ਰੈਪਾਲ ਤਿਹਾਲ ਬਿਚਾਰੰ॥
ਗਲਿ ਮਾਲਾ ਤਿਲਕੁ ਲਿਲਾਟੰ॥ ਦੁਇ ਧੋਤੀ ਬਸਤ੍ਰ ਕਪਾਟੰ॥
ਜੇ ਜਾਣਸਿ ਬ੍ਰਹਮੰ ਕਰਮੰ॥ ਸਭਿ ਫੋਕਟ ਨਿਸਚਉ ਧਰਮੰ॥
ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਨਿਹਚਉ ਧਿਆਵੈ॥ ਵਿਣੁ ਸਤਿਗੁਰ ਵਾਟ ਨ ਪਾਵੈ॥"
—ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)
5. "ਗਊ ਬਿਰਾਹਮਣ ਕਉ ਕਰੁ ਲਾਵਹੁ ਗੋਬਰਿ ਤਰਣੁ ਨ ਜਾਈ॥
ਧੋਤੀ ਟਿਕਾ ਤੈ ਜਪਮਾਲੀ ਧਾਨੁ ਮਲੇਛਾਂ ਖਾਈ॥
ਅੰਤਰਿ ਪੂਜਾ ਪੜਹਿ ਕਤੇਬਾ ਸੰਜਮੁ ਤੁਰਕਾ ਭਾਈ॥
ਛੋਡੀਲੇ ਪਾਖੰਡਾ॥ ਨਾਮਿ ਲਇਐ ਜਾਹਿ ਤਰੰਦਾ॥"
—ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)
6. "ਲਬ ਪਾਪੁ ਦੁਇ ਰਾਜਾ ਮਹਤਾ ਕੂੜੁ ਹੋਆ ਸਿਕਦਾਰੁ॥
ਕਾਮੁ ਨੇਬ ਸਦਿ ਪੁਛੀਐ ਬਹਿ ਬਹਿ ਕਰੇ ਬੀਚਾਰੁ॥
ਅੰਧੀ ਰਯਤਿ ਗਿਆਨ ਵਿਹੂਣੀ ਭਾਹਿ ਭਰੇ ਮੁਰਦਾਰੁ॥
ਗਿਆਨੀ ਨਚਹਿ ਵਾਜੇ ਵਾਵਹਿ ਰੂਪ ਕਰਹਿ ਸੀਗਾਰੁ॥
ਊਚੇ ਕੂਕਹਿ ਵਾਦਾ ਗਾਵਹਿ ਜੋਧਾ ਕਾ ਵੀਚਾਰੁ॥
ਮੂਰਖ ਪੰਡਿਤ ਹਿਕਮਤਿ ਹੁਜਤਿ ਸੰਜੈ ਕਰਹਿ ਪਿਆਰੁ॥
ਧਰਮੀ ਧਰਮੁ ਕਰਹਿ ਗਾਵਾਵਹਿ ਮੰਗਹਿ ਮੋਖ ਦੁਆਰੁ॥
ਜਤੀ ਸਦਾਵਹਿ ਜੁਗਤਿ ਨ ਜਾਣਹਿ ਛਡਿ ਬਹਹਿ ਘਰ ਬਾਰੁ॥
ਸਭੁ ਕੋ ਪੂਰਾ ਆਪੇ ਹੋਵੈ ਘਟਿ ਨ ਕੋਈ ਆਖੈ॥
ਪਤਿ ਪਰਵਾਣਾ ਪਿਛੈ ਪਾਈਐ ਤਾ ਨਾਨਕ ਤੋਲਿਆ ਜਾਪੈ॥"—ਮ.੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ ਸਲੋਕ)।

ਨੂੰ ਤਿਰਾਸ਼ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਵ-ਚੇਤਨਾ ਬਖਸ਼ਦਾ ਹੈ;[1] 'ਪਟੀ' ਵਿਚ ਇਹੋ ਸ਼ਬਦ ਪਾਂਧੇ ਨੂੰ ਅੱਖਰਾਂ ਦਾ ਭੇਦ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ;[2] ਇਹੋ ਸ਼ਬਦ ਵੈਦ ਨੂੰ 'ਕਰਕ ਕਲੇਜੇ ਮਾਹਿ'[3] ਦਾ ਰਹੱਸ ਦਸਕੇ 'ਨਾਨਕ ਹਉਮੈ ਰੋਗ ਬੁਰੇ'[4] ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਕੇ 'ਰੋਗੀ ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨੁ ਸਰਦ੍ਰਾ ਰੋਗੀ ਸਗਲ ਸੰਸਾਰਾ'[5] ਕਹਿਕੇ ਆਪ ਹੀ ਦਾਰੂ ਬਣਦਾ ਹੈ।

"ਗੁਰੂ ਦਾ ਸਬਦ ਦਾਰੂ ਹਰਿ ਨਾਉ॥ ਜਿਉ ਤੂ ਰਾਖਹਿ ਤਿਵੈ ਰਹਾਉ॥
ਜਗੁ ਰੋਗੀ ਕਹ ਦੇਖਿ ਦਿਖਾਉ॥ ਹਰਿ ਨਿਰਮਾਇਲ ਨਿਰਮਲ ਨਾਉ॥"[6]

ਰਾਗ ਸੂਹੀ ਵਿਚ ਇਹੋ ਸ਼ਬਦ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ 'ਕੁਚਜੀ' ਅਤੇ 'ਸੁਚਜੀ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਸਹੁ' ਦਾ ਮੇਲ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ;[7] 'ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ' ਵਿਚ ਇਹੋ ਸ਼ਬਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮ੍ਰਿਤੂ ਸੰਬੰਧੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗਿਆਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

"ਨਾਨਕ ਕਿਸ ਨੋ ਬਾਬਾ ਰੋਈਐ ਬਾਜੀ ਹੈ ਇਹੁ ਸੰਸਾਰੋ॥"[8]

ਸੌਂਦਰਯ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਜਦੋਂ ਕਵੀ ਏਸੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਗਿਆਨ-ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ

'ਤੇਰੇ ਬੰਕੇ ਲੋਇਣ ਦੰਤ ਰੀਸਾਲਾ॥ ਸੋਹਣੇ ਨਕ ਜਿਨ ਲੰਮੜੇ ਵਾਲਾ॥
ਕੰਚਨ ਕਾਇਆ ਸੁਇਨੇ ਕੀ ਢਾਲਾ॥.......
ਤੇਰੀ ਚਾਲ ਸੁਹਾਵੀ ਮਧੁਰਾੜੀ ਬਾਣੀ॥ ਕੁਹਕਨਿ ਕੋਕਿਲਾ ਤਰਲ ਜੁਆਣੀ॥"[9]

ਦੇ ਸੌਂਦਰਯ-ਸ੍ਵਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ (ਬਾਰਾਮਾਹਾ), ਰਾਗ ਬਸੰਤ, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਸੋਦਰੁ), ਰਾਗ ਮਲਾਰੁ, ਰਾਗ ਸਾਰੰਗ ਆਦਿ ਬਾਣੀਆਂ ਵਿਚ ਇਹ ਅਲੰਕਾਰਾਂ, ਉਪਮਾਵਾਂ, ਬਿੰਬਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਆਦਿ ਸਹਿਤ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ, ਕਾਵਿ-ਆਨੰਦ, ਰਸ-ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਆਦਿ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਰਾਗ ਮਾਝ ਵਿਚ ਇਹੋ ਸ਼ਬਦ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਬਿੰਬ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ (ਆਰਤੀ)।
2. "ਮਨ ਕਾਹੇ ਭੂਲੇ ਮੂੜ ਮਨਾ॥
   ਜਬ ਲੇਖਾ ਦੇਵਹਿ ਬੀਰਾ ਤਉ ਪੜਿਆ॥ ਰਹਾਉ॥
   ....ਏਨਾ ਅਖਰਾ ਮਹਿ ਜੋ ਗੁਰਮੁਖਿ ਬੂਝੈ॥
   ਤਿਸੁ ਸਿਰਿ ਲੇਖੁ ਨ ਹੋਈ॥" —ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਪਟੀ)
3. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਲਾਰ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਭੈਰਉ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੨)।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਭੈਰਉ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੨)।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਬਸੰਤ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧ ਦੁਤੁਕੀਆ)।
7. "ਕਿਆ ਮਾਗਉ ਕਿਆ ਕਹਿ ਸੁਣੀ ਮੈ ਦਰਸਨ ਭੂਖ ਪਿਆਸਿ ਜੀਉ॥
   ਗੁਰਸਬਦੀ ਸਹੁ ਪਾਇਆ ਸਚੁ ਨਾਨਕ ਕੀ ਅਰਦਾਸਿ ਜੀਉ"॥ —ਮ.੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਸੁਚਜੀ)।
8. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ (ਅਲਾਹਣੀਆਂ, ਘਰੁ ੫)।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ (ਛੰਤ)।

ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਹੋ ਸ਼ਬਦ ਆਵੇਸ਼-ਸਹਿਤ ਹੋ ਕੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਨਿਸਚਿਤ ਪਿੰਗਲਾਤਮਕ ਛੰਦ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਵ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲਣ ਦੀ ਖੁੱਲ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚ ਰਹਿਕੇ ਵੀ ਰਾਗਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਢਾਲ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਦ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਦ ਉਸ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇੱਕ ਤਾਂ ਅਟੱਲ ਸਤਿ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਥਮ ਕਾਵਿ-ਗੁਣ ਹੈ, ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਉਸ ਦਾ ਕਾਵਿ ਪੌਰਾਣਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਸਾਮਾਜਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਆਦਿ ਪੱਖ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਕੀਮਤਾਂ ਸਹਿਤ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਸੀਂ ਰਸ-ਆਸਵਾਦਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਕਵੀ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਕਾਵਿ-ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਕਵੀ ਦੀ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਸਹਿਤ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ, ਛੰਦ-ਪ੍ਰਬੰਧ, ਰਾਗ ਆਦਿ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਅਨੁਸਾਰ ਢਲਕੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਉਦਾਤਤ੍ਰੀ ਗੁਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਨੁਸਾਰ ਕਵੀ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਕਾਵਿ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦਾ ਗਿਆਨ-ਅਨੁਭਵ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ 'ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਕੀ ਸਾਰ ਸੋਈ ਜਾਣੈ ਜਿ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਕਾ ਵਾਪਾਰੀ ਜੀਉ'[1] ਆਖਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਰਹੱਸਮਈ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦੁਆਰਾ ਇਉਂ ਨਿਰੂਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਜਿਨ ਚਾਖਿਆ ਸੇਈ ਸਾਚੁ ਜਾਣਨਿ ਜਿਉਂ ਗੂੰਗੇ ਮਠਿਆਈ।"[2]

ਸੰਖਿਪਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਕਾਵਿ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣ ਰਹੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਉਪਰੋਕਤ ਅਸੀਂ 'ਸ਼ਬਦ' ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਮਹੱਤ੍ਵ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਚਾਰੀਆ ਭਾਮਹ, ਉਦਭਟ, ਰੁਦ੍ਰਟ, ਦੰਡੀ, ਵਾਮਨ ਆਦਿ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਚਾਰੀਆਂ ਦੀ ਪੁਰਾਤਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ 'ਦੋਸ਼', 'ਗੁਣ' ਅਤੇ 'ਅਲੰਕਾਰ' ਦੇ ਮੁੱਖ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਦੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਇਹ ਅਧਿਕ ਕਰਕੇ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਣ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਮੀਰ ਤਾਂ ਅਵੱਸ਼ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਗੁਣ ਕਾਵਿ-ਆਤਮਾ ਨਾ ਹੋਕੇ ਅਧਿਕ ਅੰਦਰਵਰਤੀ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾ ਨਾਲੋਂ ਬਾਹਰਵਰਤੀ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾ ਨੂੰ ਹੀ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੀ ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਧੁਨੀ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਪਰਿਵਿਰਤੀ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤੀ ਅੰਦਰਮੁਖੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਅਲਪ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।[3] ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਦਾ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸਿੱਧਾਂਤ 'ਰਸ' ਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਕਾਵਿ-ਆਤਮਾ' ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਰੂ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੋਰਠਿ (ਅਸਟਪਦੀ, ਘਰੁ ੧ ਚਉਤੁਕੀ)।
3. Vide M. Hiriyana, *Art, Experience*. Kavyalaya Publishers, Mysore, 1954, p.6.

ਰਸ ਦਾ ਅਗੋਂ ਫੇਰ ਕਈ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦ-ਦਰਸ਼ਨ, ਵੇਦਾਂਤ ਅਤੇ ਸਾਂਖ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਆਦਿ ਅਨੁਕੂਲ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਅਨੰਦ' ਵੀ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸ਼ਤ੍ਰ ਅਨੁਕੂਲ ਕੇਵਲ ਨਿਸਚਿਤ ਰਸਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਕਰਨਾ ਮਨੁੱਖੀ ਜਗਤ-ਪਾਸਾਰੇ ਦੇ ਭਿੰਨ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਨਾ ਹੀ ਹੈ। ਅਨੰਦ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਅਤੇ ਵੇਦਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਹੈ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਆਨੰਦ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[1] ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਇਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਜਿਹੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸ਼ੰਕਰ ਨੇ ਭਾਵ-ਰਹਿਤ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਲਿਆਕੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਉਪਜਾ ਦਿੱਤੀ ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਫਲ ਵਜੋਂ ਰਾਮਾਨੁਜ ਦੇ 'ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦ' ਨਾਲ 'ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ' ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਹੋਕੇ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਸ਼ਬਦ ਬ੍ਰਹਮ, ਆਨੰਦ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਸਗੁਣ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰਕੇ ਸੀਮਤ ਹੋ ਗਈ। ਸਾਂਖ ਮੱਤ 'ਪੁਰਸ਼' ਅਤੇ 'ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ' ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਅਸ੍ਵੀਕ੍ਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਏਥੇ ਸਾਂਖ ਮੱਤ ਦਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਨਾਲੋਂ ਅੰਤਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦਿੱਸਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਂਖ ਮੱਤ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਤਾਮਸਿਕ, ਰਾਜਸਿਕ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਸਾਤਵਿਕ ਗੁਣਾਂ ਵੱਲ ਆਵੱਸ਼ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਯੋਗ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਧਿਕ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਜਗਤ ਦੇ ਮਹੱਤ੍ਵ ਤੋਂ ਵਿਰੱਕਤ ਰਹਿ ਗਿਆ ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਇਹ ਸਿੱਧਾਂਤ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ 'ਸ਼ਬਦ' ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੋ ਕੇ ਕੇਵਲ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਇੱਕ-ਪੱਖੀ ਹੀ ਹੋ ਗਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਯੋਗੀਆਂ ਨੇ ਯੋਗਿਕ ਨਿਯੰਤਰਣ ਲਈ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਕੇਵਲ 'ਗਿਆਨ' ਤੀਕ ਹੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਪੰਡਿਤਾਂ ਨੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ 'ਵੇਦ' ਵਿਦਿਆ ਤੀਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਰੱਖਿਆ, ਖਤਰੀਆਂ ਨੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਕੇਵਲ 'ਵੀਰਤਾ' ਦਾ 'ਪੱਖ' ਹੀ ਜਾਣਿਆ ਅਤੇ ਸ਼ੂਦਰਾਂ ਨੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸੇਵਾ-ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਨਾ ਜਾਣ ਦਿੱਤਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਗਿਆਨ, ਵੇਦ, ਵੀਰਤਾ, ਅਤੇ ਸੇਵਾ ਦੇ ਸੁਮੇਤ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਰਹੱਸ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਆਪੋ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਨਿਰੰਜਨ ਸ਼ਬਦ-ਸ੍ਵਰੂਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[2] ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਬਦ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਹੈ, ਨਾਮ ਹੈ ਜਾਂ ਨਾਮ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ।[3] ਸੋ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਮੂਹਿਕ ਮਨੁੱਖੀ

---

1. Tait, *Upanishada*, III.
2. "ਜੋਗ ਸਬਦੰ ਗਿਆਨ ਸਬਦੰ ਬੇਦ ਸਬਦੰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਹ॥ ਖਤ੍ਰੀ ਸਬਦੰ ਸੂਰ ਸਬਦੰ ਸੂਦ੍ਰ ਸਬਦੰ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤਹ॥
   ਸਰਬ ਸਬਦੰ ਏਕ ਸਬਦੰ ਜੇਕੋ ਜਾਣੈ ਭੇਉ॥ ਨਾਨਕ ਤਾਂਕਾ ਦਾਸ ਹੈ ਸੋਈ ਨਿਰੰਜਨ ਦੇਉ॥"
   ਮ. ੧, ਸਲੋਕ ਸਹਸਕ੍ਰਿਤੀ।
3. "To realise the Word is to realist the Name. And as the true Word leads to the realisation of Truth which is God, the name is also the expression of God being His symbol." – Dr. Gopal Singh, *Sri Guru-Granth Sahib* (English Version-Translated) Vol. I, p. II.

ਸਤਿ ਦਾ ਮੂਲ ਤੱਤ ਹੈ ਜੋ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ ਅਭੇਦਿਤ ਹੋਕੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[1] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਕੇਵਲ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਹੀ ਕਬੂਲਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਹੀ ਪਰੰਪਰਾ ਬਾਕੀ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਨੇ ਕਾਇਮ ਰੱਖੀ ਜਿਥੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਸ੍ਰੀ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ' ਸਾਹਿਬ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਦਾ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। 'ਸ੍ਰੀ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ' ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸੰਪਾਦਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਾਸਤਰਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਪਿੱਛੇ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀ, ਸਮਾਜਵਾਦੀ, ਸੌਂਦਰਯਵਾਦੀ ਆਦਿ ਕੇਵਲ ਇਕਹਿਰੇ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਚਿਤਵਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇ ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਸਾਮੂਹਿਕਤਾ ਵੀ ਆਈ ਹੈ ਤਾਂ ਉਥੇ ਸ਼ਬਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮ-ਸਤਿ-ਸਰੂਪ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਸੋ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ 'ਸ੍ਰੀ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ' ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਅਤੇ ਭਗਤਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਰਜ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਉਪਰੋਕਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਹੋਏ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਬਿੰਬ, ਅਲੰਕਾਰ, ਉਪਮਾ, ਰਸ, ਕਾਵਿ-ਰੂਪ, ਰਾਗ, ਭਾਸ਼ਾ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਅੱਗੇ ਵਿਸਤਾਰ ਸਹਿਤ ਸਰਵੇਖਣ ਕਰਾਂਗੇ।

---

1. "In explaining the sense of the sabd, adopted therein, the Guru Granth avers that sabd is that essence of things by understanding which man comprehends the truth and thus becomes one with Truth." Kapur Singh, *Parusharprasna or The Baisakhi of Guru Gobind Singh*, Hind Publishers Ltd., Jullundur, 1959, p. 247.

ਕਾਵਿ-ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾ

ੴ
ਸਤਿਨਾਮੁ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਨਿਰਭਉ ਨਿਰਵੈਰੁ ਅਕਾਲਿ ਮੂਰਤਿ ਅਜੂਨੀ
ਸੈਭੰ ਗੁਰਪ੍ਰਸਾਦਿ।

ਮ. ੧, ਜਪੁ

ਮੂਲ ਮੰਤਰ :

'ਮੰਤਰ' ਕੇਵਲ ਸਾਧਾਰਣ ਭਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ, ਜੇ ਮੰਤਰ ਕੇਵਲ ਸਾਧਾਰਣ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਹੱਤ੍ਵ ਤੱਤ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ 'ਜਪੁ' ਦੇ ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬੁੱਧੀਵਾਨਾਂ ਲਈ ਸ਼ਾਇਦ ਕੋਈ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾ ਹੁੰਦੀ। ਸੋ ਇਉਂ ਮੰਤਰ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸਾਧਾਰਣ ਭਾਸ਼ਾ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਇੱਕ ਵੱਡੀ ਭੁੱਲ ਹੈ।[1] ਮੰਤਰ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਡੇ ਭਾਰਤੀ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਂ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਮੰਤਰ ਉਹ ਹੈ ਜਿਥੇ ਵਿਸ਼ਵ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗਿਆਨ ਮਨ ਜਾਂ ਸਮਾਧੀ ਰਾਹੀਂ ਉਦੈਮਾਨ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗਿਆਨ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਆਲਿੰਗਨ ਵਿਚ ਲੈ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਸੱਚ ਦੀ ਅਨੁਭੂਤੀ ਹੋਵੇ ਜਿਸ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ-ਆਨੰਦ ਦਾ ਸਾਰ-ਤੱਤ, ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲੋਂ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਿੰਨ ਨਾ ਹੋਵੇ।[2] ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮੰਤਰ ਨੂੰ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਦੀ ਪਦਵੀ ਦੇ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮੰਤਰ ਬ੍ਰਹਮ ਵਾਂਗ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਹੈ। ਡੂਬੋਇਸ (Dubois) ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਧੀਨ ਹੈ; ਦੇਵਤੇ ਮੰਤਰਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਧੀਨ ਹਨ ; ਮੰਤਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਧੀਨ ਹਨ ; ਸੋ ਇਸ ਲਈ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਸਾਡੇ ਦੇਵਤੇ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।[3] ਮੰਤਰ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਬ੍ਰਹਮ ਵਾਂਗ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ-

---

1. It is sheer ignorance to suppose that Mantra is mere language." *Principles of Tantra*, Edited by Arthur Avalon, Genesh & Co. Private Ltd., Madras-17, 1960, p. 495.
2. "In defining Mantra, 'Sastra' says, 'that is called Mantra, from the Manana or meditation of which arises the universal special knowledge, that is, special knowledge embracing the whole universe, or realization of the Monistic truth that the substance of the Brahmanda is not different from that of the Brahman." *Ibid*, p. 494.
3. Vide Dubois, *Hindu Manners and Customs*, Oxford, 1906, p. 212 ff. quoted from: Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. III, p. 441.

ਰਹਿਤ ਹੈ। ਪਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ-ਰਹਿਤ ਬ੍ਰਹਮ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਰਹਿਤ ਮੰਤਰ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਵੀ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦੂਜਿਆਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਮੰਤਰ ਨੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ-ਰਹਿਤ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦਾ ਇਕ ਨਰੋਆ ਸਾਹਸ ਕੀਤਾ ਹੈ : ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਇਉਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ-ਯੋਗ ਬਣਾ ਦੇਣਾ ਇਕ ਅਲੌਕਿਕ ਚਮਤਕਾਰ ਹੈ, ਕਿਉਂ ਜੋ ਬ੍ਰਹਮ ਜਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤਾਂ 'ਕੇਨ ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਅਨੁਸਾਰ ਸਭ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਹੈ। ਉਸ ਨੂੰ 'ਅੱਖ ਵੇਖ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ, ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ ਅਤੇ ਮਨ ਦਰਸਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ।'[1] 'ਬ੍ਰਿਹਦਾਨਾਇਕ ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਹੈ ਕਿ ਆਤਮਾ ਬੌਧਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ।[2] ਉਸ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ 'ਨੇਤੀ' ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ 'ਬ੍ਰਹਮ-ਸੂਤਰ-ਭਾਸ਼' ਵਿੱਚ ਸ਼ੰਕਰ ਆਪ ਇਸ ਵਿਸ਼ੈ ਸੰਬੰਧੀ 'ਚੁੱਪ' ਰਹਿਣਾ ਯੋਗ ਸਮਝਦਾ ਹੈ[3] ਅਤੇ ਮਹਾਤਮਾ ਬੁੱਧ ਦੀ 'ਚੁੱਪ ਵੀ ਇਸੇ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ 'ਲੰਕਾਵਤਾਰ ਸੂਤਰ' ਵਿਚ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਰਾ-ਸੱਚ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ।[4] ਮੰਤਰ ਸ਼ਬਦ-ਯੁਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਪਾਰ ਪਰਾ-ਸੱਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਪਰਾ-ਸ਼ਕਤੀ ਵਾਸਤਵ ਵਿੱਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਿਆਪਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰ ਲਵੇ। ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਹੁਬਿਧਿਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲਣ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਕਿਸੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਆਏ ਮੂਲ ਪ੍ਰਤੀਕ ਕਾਵਿ ਦਾ ਉੱਚਤਮ ਸਾਰ ਤੱਤ (quintessential) ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਤੀਕ ਜਾਂ ਉੱਚਤਮ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ ਵਧ ਤੋਂ ਵਧ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਉਤੇਜਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਭਾਸ਼ਾ ਬਸ ਇਥੇ ਆਕੇ ਹੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਇਖਤਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਸ਼ਬਦ ਮੰਤਰ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।[5] ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਮੰਤਰ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ-ਯੋਗ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮੰਤਰ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਪਿੱਛੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ, ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸਾਮਾਜਿਕ ਆਦਿ ਗਿਆਨ-ਖੇਤਰਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਲੁਕਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਗਿਆਨ ਸਹਿਜ-ਭਾਵ ਬਣਕੇ ਆਵੇਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੰਤਰ-ਰਚਨਾ ਜਦ ਇਨੇ ਪਾਸਾਰੇ ਨੂੰ ਲੈਕੇ ਆਵੇਸ਼ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੀ ਰਚਨਾ ਸਰਵ-ਉਤਮ

---

1. Kena Upanishada, 1.2.4.
2. Brhadayanyaka Upanishada, iii. 9.26 ; 2.4.; iv. 4.22.
3. Sankra. *'Brahma-Sutra-Bhasya'* iii. 2.17, Quoted from S. Dasgupta. A History of Indian Philosophy, Vol I, Cambridge At the University Press, 1957, p. 45.
4. Quoted from, S. Radhakrishanan, *'The Dhammpada'*, Oxford University Press, London, 1954, p. 53.
5. "They (words) seem to be quintessential words...........Such words are charged with the maximum of meaning..........This is the perfection that language attains as mantra..........." V.K. Gokak, *The poetic Approach to Language*, Oxford University Press, 1952, p. 177.

ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਤਾਂ ਇੱਕ ਹੋਰ ਵੀ ਸਿਖਰ ਜਾਂ ਟੀਸੀ ਵਾਲੀ ਰਚਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਜਾਂ ਬੀਜ-ਮੰਤਰ ਵਿਚ ਮੰਤਰ ਦਾ ਤੱਤ, ਮੂਲ ਜਾਂ ਬੀਜ ਲੁਕਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[1] ਸੋ ਬੀਜ-ਮੰਤਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੋਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[2]

ਮੰਤਰ ਜਾਂ ਬੀਜ-ਮੰਤਰ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨੀ ਕੋਈ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਾਧਾਰਣ ਕਰਤੱਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੰਤਰ ਸੰਬੰਧੀ ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਵੇਸ਼ ਦੇ ਆਲਿੰਗਨ ਵਿਚ ਲੈ ਕੇ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਸਿਰਜੇ ਹੋਏ ਮੰਤਰ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੀ ਤੋੜਨਾ ਅਤਿਅੰਤ ਹੀ ਕਠਿਨ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਭਾਰਤੀ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਮੁਨੀਆਂ ਨੇ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਮੰਤਰ ਰਚੇ ਹਨ ਪਰ 'ਓਮ' ਦਾ ਮੰਤਰ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਏਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁੱਧ-ਮੱਤ ਨੇ 'ਓਮ ਮਨੀ ਪਦਮੀ ਹੋਨਾ' ਦਾ ਮੰਤਰ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਜੇ ਵੀ ਤਿੱਬਤੀ ਲੋਕ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਨ। ਮੰਤਰ ਨੂੰ ਇੰਨੀ ਉਚਾਈ ਤੇ ਲੈ ਕੇ ਜਾਣਾ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਰਵ-ਉਤਮ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੀ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸਾਡੇ ਆਚਾਰੀਆ ਨੇ 'ਮੰਤਰ' ਨੂੰ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਹੀ ਆਖ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪੰਦਰਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫੇਰ ਮੰਤਰ ਦੀ ਥਾਂ 'ਮੂਲ ਮੰਤਰ' ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੇ ਭਾਰਤੀ ਜਗਤ ਵਿਚ ਨਵੇਕਲੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟਤਮ ਥਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਈ ਹੈ। ਇਸ ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਸੀਮਤ ਸ਼ਬਦ-ਅਰਥ ਪਾਸਾਰ ਲੰਘ ਕੇ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਬਣੇ ਹਨ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਸਾਰੇ ਸ੍ਰੀ 'ਆਦਿ-ਗ੍ਰੰਥ' ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਭਾਵ-ਅਰਥ ਇਸ ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਆਪਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਬਾਕੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਆਰੰਭ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਨੂੰ ਕਦਾਚਿਤ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਠੀਕ ਹੀ ਇਹ ਵਿਚਿਤ੍ਰ ਅਸਚਰਜ-ਜਨਕ ਮਹਾਂ-ਰਚਨਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ, ਵਿਸ਼ਵ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨੂੰ ਸਮੋਈ ਬੈਠੀ ਹੈ।

ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਮੰਤਰ :

ਅਸੀਂ ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਕਰਦਿਆਂ ਮੰਤਰ ਨੂੰ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਆਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੰਤਰ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ 'ਸ਼ਬਦ' ਨੂੰ ਵੀ ਗੁਰੂ, ਪੀਰ ਜਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਹੀ ਆਖਿਆ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ :

"ਸਬਦੁ ਗੁਰ ਪੀਰਾ ਗਹਿਰ ਗੰਭੀਰਾ ਬਿਨੁ ਸਬਦੈ ਜਗੁ ਬਉਰਾਨੰ।"[3]

ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਣ ਲਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਦੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਏਥੇ ਦੇਣਾ ਉਚਿੱਤ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ "ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਕਰਤਾਰ, ਸਤਿਗੁਰਾਂ

---

1. Waddel, *Buddhism of Tibet*, London, 1895, p. 146, quoted from Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. III, p. 441.
2. Arthur Avalon, *Principles of Tantra*, p. 495.
3. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੋਰਠਿ (ਅਸਟਪਦੀ)।

ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਕਰਤਾਰ ਦਾ ਹੁਕਮ, ਧਰਮ, ਗੁਰੂ, ਮੰਤ੍ਰ ਅਤੇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਹਨ।"[1] ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਸ਼ਬਦ' ਨਿਰੰਜਨ ਜਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ :

"ਸਰਬ ਸਬਦੰ ਏਕ ਸਬਦੰ ਜੇ ਕੋ ਜਾਣੈ ਭੇਉ॥
ਨਾਨਕੁ ਤਾਕਾ ਦਾਸੁ ਹੈ ਸੋਈ ਨਿਰੰਜਨ ਦੇਉ॥" [2]

ਜੇ 'ਮੰਤਰ' ਜਾਂ ਸ਼ਬਦ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ ਤਾਂ ਕੀ ਫਿਰ ਕਾਵਿ ਵੀ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ? ਜੇ ਕਰ ਕਾਵਿ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ, ਤਾਂ ਫਿਰ ਸੰਗੀਤ, ਨਾਚ, ਨਾਟ ਆਦਿ ਵੀ ਬ੍ਰਹਮ ਹਨ। ਪਰ ਨਾ ਹਰ ਕਾਵਿ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ ਸੰਗੀਤ, ਨਾਚ, ਨਾਟ ਆਦਿ ਵੀ ਬ੍ਰਹਮ ਹਨ। ਪਰ ਨਾ ਹਰ ਕਾਵਿ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ ਨਾ ਹਰ ਰਾਗ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਮੇਲ ਜ਼ਰੂਰ ਹੈ ਪਰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਵੀ ਅਵੱਸ਼ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਲਈ ਏਥੇ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਮੇਲ-ਨਿਖੇੜ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਭਾਸਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਹਸਤੀ ਹੈ, ਕਾਵਿ ਕਲਾ ਹੈ। ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਜਾਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਜੋ ਗੁਣ "ਸਤਿਨਾਮੁ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ, ਨਿਰਭਉ, ਨਿਰਵੈਰੁ, ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ"[3] ਆਦਿ ਦੱਸੇ ਹਨ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਜਾਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ 'ਹਸਤੀ' ਬਣਦਾ ਹੈ, ਕੋਈ ਵਿਚਾਰ, ਸੰਕਲਪ, ਕਥਨ ਆਦਿ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚਾਰ, ਸੰਕਲਪ ਜਾਂ ਕਥਨ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਸੰਕਲਪ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕੇਵਲ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਕੇ ਹੀ ਹੁੰਦਾ, ਬਾਣੀ ਜਾਂ ਕਾਵਿ ਕਰਕੇ ਨਾ ਹੁੰਦਾ। ਸਾਡੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕਾਵਿ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਨ, ਗਿਆਨ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਆਦਿ ਸਭ ਕਾਵਿਆਤਮਕ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਹਸਤੀ ਆਖ ਰਹੇ ਹਾਂ ਤਦ ਉਸ ਸਮੇਂ ਅਸੀਂ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਹੋਰ ਵੀ ਨੇੜੇ ਲੈ ਆਉਂਦੇ ਹਾਂ। ਏਥੇ ਕਾਵਿ, ਕਲਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਹਸਤੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਿਚਾਰ ਜਾਂ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ। ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਉਚੇਰੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਸੂਖਮ ਕਲਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਨੁਭਵ ਆਧਾਰੀ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਪਿੱਛੇ ਅਸੀਂ 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਸਿੱਧਾਂਤ' ਖੰਡ ਵਿਚ ਦਰਸਾ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਹੋ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦ 'ਸਾਇਰ' ਬਣਕੇ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਬਣਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ 'ਸਾਇਰ' ਅਨੁਭਵ ਕਿਸ ਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ? ਪਰਮ-ਸਤਿ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਹਸਤੀ ਜਾਂ ਹੋਂਦ ਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਹਸਤੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ; ਅਨੁਭਵ-ਰਹਿਤ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਜਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਉਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ, ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਗਾਇਆ ਹੈ। ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਹਸਤੀ ਦਾ ਸ੍ਵਰੂਪ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਸ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ

---

1. *ਗੁਰਮਤਿ ਮਾਰਤੰਡ* (ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ), ਪੰਨਾ 131.
2. ਮ. ੧, ਸਲੋਕ ਸਹਸਕ੍ਰਿਤੀ ।
3. ਮ. ੧, ਜਪੁ (ਮੂਲ-ਮੰਤਰ)।

ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈਣੀ ਯੋਗ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ 'ੴ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਬਾਹਰੇ ਸੂਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ-ਧਾਰਣਾ ਦਾ ਕਥਨ ਹੈ, ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਬ੍ਰਹਮ-ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਨਹੀਂ। ਜਦੋਂ ਇਹੋ ਬ੍ਰਹਮ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਪੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੂਲ ਮੰਤਰ ਵਿਚ ਪੇਸ਼ ਬ੍ਰਹਮ ਕਿਸੇ ਭਾਵ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ; ਪਰ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਬ੍ਰਹਮ ਭਾਵ ਨਾਲ ਸਿੰਜਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ*। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕਾਵਿ ਪਿੱਛੇ ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਰਹੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

'ੴ ਦੇ ਨਵ-ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ

ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਤੋਂ ਪਿੱਛੋਂ ਪੰਦਰਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਸਤਿ ਦੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰਤੀਕ 'ਓਮ' ਨੂੰ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰਕੇ ੴ ਦੇ ਨਵ-ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨੀ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਗਿਆਨ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਉਪਸਥਿਤ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਜਾਂ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਸਤਿ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਭਾਵੇਂ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸ਼ਕਤੀਆ ਅਸਮਰੱਥ ਹਨ ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਵਿਧੀ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਇਸ ਅਸਮਰੱਥ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਸਮਰੱਥ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਣ ਸ਼ਬਦ ਜਦੋਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰਕੇ ਸਤਿ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਅਹੁਰਿਆ ਤਾਂ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਸੁਭਾਵ 'ਪਰਾ ਅਵਸਥਾ'[1] ਵਾਲਾ ਹੋ ਗਿਆ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਪ੍ਰਤੀਕ ਭਾਸ਼ਾ-ਮਈ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾ ਰਿਹਾ'[2] ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸ਼ਬਦ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ (Self transcendent) ਲੰਘ ਗਿਆ,[3] ਜਾਂ ਕਾਰਲਜਿਸਟੋਰਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ 'ਅਨੰਤਗਤ' ਹੋ ਗਿਆ।[4] ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਹੋਂਦ 'ਸਤਿ ਸੂਰੂਪ' ਦੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਆ ਕੇ ਸਤਿ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਸਤਿ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਪ੍ਰਤਿਨਿੱਧਤਾ ਹੋ ਸਕਦੀ

---

* ਡਾ. ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ, ਲੇਖ : *ਪੰਜਾਬੀ ਨਿਰਗੁਣ ਕਾਵਿ*, (ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆ, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, ਜੂਨ 1969), ਪੰ. 92.

1. "This common function, the relation to the symbol, I have termed the 'transcendent function'. C.G. Jung, *Psychological Types*, p. 159.

2. "A symbol is language and yet not language". R.G. Collingwood, *The Principles of Art*, At the Oxford Clarendon Press, 1963, p. 268.

3. "A symbol points beyond itself, means more than it is, in the words of an old vocabulary, it is ideally self transcendent" Phillip Wheel Wright, *The Burning Fountain*, The Indian University Press, 1959, p. 19.

4. "The symbol is infinite............No thought is adequate to the symbol. The symbol opens us up for being and shows us all being." Karl Jaspers, *Truths and Symbol*, Vision Press Ltd., London, 1959, p. 40.

   also : "The symbol is the complete presentness of being.". *Ibid*, p. 41.

ਹੈ। ਪਲੈਟੋ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸਤਿ-ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਇਹ 'ਸਤਿ ਵਿਚ ਸਤਿ' ਜਾਂ ਆਪ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ[1]। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੇ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਨੇ ਏਸੇ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬੌਧਿਕਤਾ ਤੋਂ ਖਿਲਰੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਪਸਾਰਾਂ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਰਥਾਤ ਸਤਿ ਲਈ 'ਓਮ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਸੀ ਜੋ ਡਾ. ਰਾਧਾਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਕ 'ਪਰਮ-ਆਤਮਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ' ਜਾਂ 'ਸੰਪੂਰਣਤਾ' ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਵਾਲਾ ਸੀ।[2] ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਅਥਵਾ ਬਾਹਰਗਤ ਅਤੇ ਅੰਤਰਗਤ ਜਹਾਨ ਇੱਕ ਸਮ (identical) ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। 'ਤੈਤ੍ਰਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਜੋ ਸੂਰਜ ਵਿਚ ਹੈ, ਦੋਵੇਂ ਇਕ ਹਨ।[3] 'ਛਾਂਦੋਗਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਵਿਚ ਵੀ ਅੰਕਿਤ ਹੈ, ਕਿ ਉਹ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ ਜੋ ਪੁਰਸ਼ ਤੋਂ ਬਾਹਰਗਤ ਦੇਸ਼ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਵੀ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ ਜੋ ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਦੇਸ਼ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਦੋਵੇਂ ਅਭੇਦ ਹਨ[4]। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਵੈਦਿਕ ਮੰਤਰਾਂ ਵਿਚ 'ਏਕਮ ਸਤਿ' (one reality) ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ-ਆਤਮਾ ਵਲ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਹੈ।[5] ਆਤਮਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਣ ਤੱਤ ਕਿਹਾ ਹੈ।[6] 'ਮਾਂਡੂਕ ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਵਿਚ ਹਰ ਇੱਕ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਹੀ ਕਥਿਆ ਹੈ।[7] 'ਤ੍ਰੈਤਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਵਿਚ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਭਾਂਤ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਆਤਮਾ ਹੀ ਕਥਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

"तद् ब्रह्म। स आत्मा"[8]

ਸੋ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਇਹ ਸਾਰਾ ਵਿਸ਼ਵ ਆਤਮਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[9] ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਨੂੰ ਜੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਨਾਂ 'ਉਂਕਾਰ' ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸਮਰਥਨ 'ਮਾਂਡੂਕ ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ :

---

1. Vide, Ernest Cassirer, *"Language and Myth"* Dover Publication INC, 1946, p.78.
2. "It (AUM) is the symbol of the supreme spirit, the emblem of the most higher". Dr. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. I, p. 172. "AUM is the symbol of concreteness as well as completeness."
3. "Tait, Upanishada : II. 8.
4. Chandogya Upanishada. iii. 7.8, p. 126 : vide also : 3-12.
5. Quoted, from Dr. Radhakrishanan, *Indian Philosophy*. Vol 1, p. 151.
6. Rigveda, X. 16.3.
7. Mandukya Upanishada, 1, 2.
8. "That is Brahman ; that is the 'Atman' - Taittiriya Upanishad 1.5.
9. Dr. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol. I p. 158.

"All this world is the syllable Om. Its further explanation is this. The past, the present, the future everything is just Om. And whatever transcends the three divisions of time – that, too, is just Om."[2]

ਓਮ ਵਿਚ ਜਾਗ੍ਰਿਤ, ਸੁਪਨ ਅਤੇ ਨੀਂਦਰ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚੌਥੀ ਅਵਸਥਾ ਤੁਰੀਆ ਦੀ ਹੈ। ਤੁਰੀਆ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਅਤੇ ਓਮ ਇੱਕ ਹਨ। ਓਮ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਇੱਕ ਹਨ। ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਇਕ ਹਨ। 'ਓਮ ਅਮਾਤ੍ਰ ਹੈ ਤੁਰੀਆ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਹੈ, ਪਰਾ-ਅਵਸਥਾ (Transcendental) ਹੈ, ਵਾਯੂਮੰਡਲ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ। ਪਰਮ-ਆਨੰਦ ਹੈ, ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਹੈ, ਆਤਮ ਹੈ, ਆਤਮ ਵਿਚ ਸੰਵਿਸ਼ਤਿ (enters) ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[2] ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ (Aum) ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।[3] ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣ ਜਾਣਕਾਰੀ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਪਰਾ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਲੈਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ,[4] ਜਿਥੇ ਸਾਰਾ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ 'ਅਨਿਸਚਿਤ'[5] ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੀ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਤਰਕ ਅਤੇ ਤਰਕ ਤੋਂ ਅਵਚੇਤਨ ਤੱਕ ਅਥਵਾ 'ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ'[6] ਤੱਕ ਸਮੂਹ ਗਿਆਨ ਹੀ ਪਰਾ-ਅਵਸਥਾ ਵਾਲਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਮਾਂਡੂਕਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਵਿਚ ਤੁਰੀਆ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ[7] ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ 'ਓਮ' ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਕਹੀ ਹੈ। ਸੋ ਓਮ ਨੂੰ ਜੇ ਅਧਿਆਤਮਕ, ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਵਿਗਿਆਨਿਕ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਆਦਿ ਗਿਆਨ-ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਤੋਂ ਚਿਤਵੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਸਤਿ ਜਾਂ ਸਤਿ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਭਾਰਤੀ ਆਚਾਰੀਆ ਦੀ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਸੀ ਜਿਸ ਨੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਤੇ ਬਾਹਰਗਤ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਇਕ-ਸਮਤਾ ਵਿਚ ਪਰੋ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਇਹੋ ਹੀ ਮੁੱਖ ਕਾਰਣ ਸੀ ਕਿ 'ਓਮ' ਪ੍ਰਤੀਕ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਧਰਮ ਵਿਚ ਸ਼ਰਧਾ ਨਾਲ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਲਾਮੇ ਜੋ ਤਿੱਬਤ, ਚੀਨ, ਜਾਂ ਉਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੀਆਂ ਪਹਾੜੀਆਂ ਦੇ ਉੱਚਤਮ ਧਰਮ-ਨੇਤਾ 'ਓਮ' ਮਨੀ ਪਦਮੀ ਹੋਨ' (Aum Mani Padmi Hon) ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਵਿਚ ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਵਜੋਂ ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਹ ਮਹਾਨ

---

1. Mandukya Upanishad, 1.
2. Ibid., 12.
3. Dr. Radhakrishnan, *Indian Philosophy* Vol. I, p. 172.
4. A.N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 222.
5. Heisenb‿rg, *Physics and Philosophy*, p. 42.
6. Dr. Jung, *Psychological Types*, pp. 146-15.
7. Mandukya Upanishad, 7.

ਖੋਜ ਬੁੱਧ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਾਲੀ ਸੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਕਮਈ ਵਿਧੀ ਲੱਭ ਲਈ ਸੀ। ਅਜੇਹੇ ਮਹਾਨ ਅਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕ 'ਓਮ' ਦੀ ਥਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦਾ ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਵਿਚ ੧ਓ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਾ, ਸਾਡੇ ਲਈ ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਨਵ-ਸਿਰਜਣਾ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਵਿਚਾਰ ਉਭਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਓਮ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ ਦਾ ਸੱਚ ਗੁਆ ਬੈਠਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਦੀ ਖੋਜ ਇਤਿਹਾਸ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ, ਪਰਮ-ਸਤਿ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਣ ਤੌਰ ਤੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ-ਹੀਣ ਜਾਂ ਰੂਪ ਰਹਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇ ਰੂਪ ਸਹਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ 'ਓਮ' ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਆਵਸ਼ਿਕਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪਰਮ-ਸਤਿ ਕਿਉਂ ਜੋ ਆਪ ਅਰੂਪ, ਨਾਂ-ਰਹਿਤ ਹੈ, ਸੋ ਅਸਲ ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਮਾਣਿਆ (realised) ਹੀ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ 'ਓਮ' ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵੀ ਵਿਚਿਤ੍ਰ ਹੈ। ਓਮ ਵਿਚ a,u,m, ਤਿੰਨ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਹਨ, ਪਰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਆਪ ਅਮਾਤ੍ਰ ਹੈ, ਓਮ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦਾ ਸੰਜੋਗ ਅਮਾਤ੍ਰਾ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸਰੂਪ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[1] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਤਿੰਨ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਤੋਂ ਮਿਲ ਕੇ ਚੌਥੀ ਅਮਾਤ੍ਰਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚੌਥੀ ਮਾਤ੍ਰਾ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਹੈ ਜਾਂ ਆਤਮਾ ਹੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਹ ਮਾਤ੍ਰਾ ਵਾਲੀ ਆਤਮਾ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਯੋਗ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। 'ਮਾਂਡੂਕਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਵਿਚ ਦਰਜ ਹੈ ਕਿ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਆਤਮਾ ਹੀ ਜਾਣ ਸਕਦੀ ਹੈ।[2] ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਮਾਤ੍ਰਾ, ਅਮਾਤ੍ਰਾ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਬ੍ਰਹਮ ਪਛਾਣ ਵਾਲੀ ਹੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਅਸੀਂ ਓਮ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਦਾ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਓਮ ਦੀ ਪ੍ਰਥਮ ਮਾਤ੍ਰਾ (A) ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਬਾਹਰਗਤ ਜਗਤ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੰਦਰੀਆਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਮਨ ਦੁਆਰਾ ਕਲਪ (U) ਅੱਖਰ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ 'ਓਮ' ਦੀ ਦੂਜੀ ਮਾਤ੍ਰਾ ਹੈ। (M) 'ਓਮ' ਦੀ ਤੀਜੀ ਮਾਤ੍ਰਾ ਹੈ ਜੋ ਅਗਿਆਤ ਜਗਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨ ਜਗਤਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਇੱਕ ਪਰਾ-ਬੌਧਿਕਤਾ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਆਤਮਾ ਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਹੈ, 'ਨਿਰਵਿਕਲਪ ਹੈ'। ਇਹ ਚੌਥੀ ਅਵਸਥਾ ਹੀ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਜਾਂ 'ਓਮ' ਦਾ ਸਰੂਪ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[3] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਾਡੇ ਭਾਰਤੀ ਆਚਾਰੀਆ ਨੇ 'ਓਮ' ਸੰਬੰਧੀ

---

1. 'Now we have Matras for the sounds of (A), (U) and (M) or 'ng' ; but we have no Matra or evan a sound for that (Sat) Be-Ness, by reason of which each of the primitive self-dependent Matras (i.e., the said three letters) and their compound (Aum) are considered to be real and existing" Har Narayana, : *The Vedic Philosophy*, Tavta - Vivechaka Press, Bombay, 1919, p. 49.
2. Mandukya Upanishad, 12.
3. *Ibid.*, 7.

ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਓਮ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਕਰਕੇ ਹਰ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਣ ਦੀ ਪ੍ਰਥਾ ਚਲਾ ਦਿੱਤੀ; ਜਿਵੇਂ :

ਬ੍ਰਹਮ	= ਵਿਰਾਦ (Virata : Soul of Hirangarbha) the gross universe)		ਈਸ਼ਵਰ (Soul of unmani-fested universe)
ਆਤਮਾ	= ਜਾਗ੍ਰਿਤ (Soul of the subtle universe)	ਸੁਪਿਤ	ਅਧਿਕ ਸੁਪਿਤ
ਪ੍ਰਕਿਤ੍ਰੀ	= ਪ੍ਰਿਥਵੀ	ਜਲ	ਅਗਨ
ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ - ਸਿਰਜਣਾ	= ਖਣਿਜ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ	ਬਨਸਪਤੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ	ਪ੍ਰਾਣੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ
ਪਸ਼ੂ-ਖੁਰਾਕ	= ਪ੍ਰਿਥਵੀ	ਜਲ	ਅਗਨ
	ਮਾਸ, ਮਨ	ਮੂਤ੍ਰ, ਖ਼ੂਨ, ਵਾਯੂ	ਹੱਡੀਆਂ,ਮਿਝ, ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ
ਉਮਰ	= ਬਚਪਨ	ਜਵਾਨੀ	ਬੁਢਾਪਾ
ਸਰੀਰ-ਵੰਡ	= ਹੇਠਲਾ ਭਾਗ	ਮਧ-ਭਾਗ	ਉਪਰਲਾ ਭਾਗ
ਥਾਂ	= ਨੀਵਾਂ	ਪੱਧਰ	ਉੱਚਾ
ਕਰਮ	= ਬੁਰਾ	ਨਿਰਪੇਕਸ਼	ਚੰਗਾ
ਕਰਮਫਲ	= ਨਰਕ	ਧਰਤ	ਸਵਰਗ
ਅਵਸਥਾ	= ਅਧਿਆਤਮਿਕ	ਅਧਿਭੌਤਿਕ	ਅਧਿਦੈਵਿਕ
ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ	= ਨਾਮ		ਰੂਪ ਕਰਮ
ਵਸਤ-ਕਾਲ	= ਆਦਿ	ਮਧ	ਅੰਤ
ਦਿਹੁੰ-ਵੰਡ	= ਸਵੇਰ	ਦੁਪਹਿਰ	ਰਾਤ

ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਤ੍ਰਿਕੁਟੀ

ਓਮ	= a	u	m
ਧ੍ਵਨੀ	= ਲਘੂ	ਮਧਵਾਲੀ	ਗੁਰੂ
ਵੇਦ	= ਰਿਗ	ਯਜੁਰ	ਸਾਮ
ਵਾਕ-ਵੰਡ	= ਨਾਮ	ਕਿਰਿਆ	ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ
ਨਾਂਵ	= ਉਤਮ	ਮਧਮ	ਅਨਯ
ਵਚਨ	= ਇਕਵਚਨ	ਦੋ ਵਚਨ	ਬਹੁ-ਵਚਨ
ਲਿੰਗ	= ਪੁਲਿੰਗ	ਇਸਤ੍ਰੀਲਿੰਗ	ਨਿਪੁੰਸਕ
ਕਾਲ	= ਵਰਤਮਾਨ	ਭੂਤ	ਭਵਿੱਖ

'ਕੁਰਾਨ' ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਇਹ ਤ੍ਰਿਕੁਟੀ 'ਅਲਫ', 'ਲਾਮ' ਅਤੇ 'ਮੀਮ' ਦੀ ਲੱਖੀ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਨੂੰ ਹੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।[1]

ਸੋ 'ਓਮ' ਸੰਬੰਧੀ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਜੋ 'ਇਕ' ਹੈ, ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਬੌਧਿਕਤਾ ਨਾਲ ਜਾਂ ਨਿਖੇੜ-ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਦੇਣ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਸਹਿਜਾਨੁਭੂਤੀ ਯੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਸੰਜੋਗ-ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ। ਸਹਿਜਾਨੁਭੂਤੀ, ਆਵੇਸ਼ਮਈ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਸਿੱਧਾ (direct) ਤੁਰੰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਬੌਧਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਬਲ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣੀ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਅਦ੍ਵੈਤ ਵੱਲ ਉਨੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਕੇਂਦ੍ਰਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਅਰਥਾਤ ਸਹਿਜਾਨੁਭੂਤੀ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਕਿ ਬੌਧਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਾਲ ਅਸੀਂ 'ਓਮ' ਦੇ ਤਿੰਨ ਭਾਗ ਕਰਕੇ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਅਤੇ ਸ਼ਿਵ ਨੂੰ ਵੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦੇ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹੋ ਕਿ ਇਸ ਵਿਧੀ ਅਨੁਕੂਲ ਦੇਵ-ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਉਗਮਣ ਦਾ ਸਾਹਸ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੇਵ-ਸੰਕਲਪ ਅਥਵਾ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਅਤੇ ਸ਼ਿਵ ਨੂੰ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦੇਣਾ ਜਾਂ ਦੇਵਤਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਿਰਜਣਾ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੂੰ ਦ੍ਵੈਤਮਈ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਵਾਰ ਇਹ ਦ੍ਵੈਤਮਈ ਵਿਧੀ ਦਾ ਦੇਵ-ਸੰਕਲਪ ਰਾਹੀਂ ਉਗਮਣਾ ਹੀ ਸੀ ਕਿ ਦੇਵ-ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਉਭਰਣ ਦਾ ਸਾਹਸ ਮਿਲ ਗਿਆ। ਸ਼ੰਕਰ ਆਚਾਰੀਆ ਨੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵ ਕੇ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੇ ਅਵਤਾਰ-ਵਾਦ ਨੂੰ ਸਗੋਂ ਹੋਰ ਵੀ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦੇ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਣ ਰਾਮ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਆਦਿ ਨੂੰ ਅਵਤਾਰ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਜਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਆਖਿਆ ਗਿਆ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਸ ਨਿਖੇੜ-ਵਿਧੀ ਨੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ, ਜੋ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਸੀ ਦ੍ਵੈਤਮਈ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਏਕਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਬਿਖੇਰ ਦਿੱਤਾ। ਸੋ ਇਸ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਦੇਵ-ਪੂਜਾ ਅਵਤਾਰ ਪੂਜਾ ਜਾਂ ਵੱਖੋ ਵੱਖ ਵਸਤਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਸੂਰਜ, ਪਾਣੀ, ਅਗਨੀ, ਵਾਯੂ ਆਦਿ ਦੀ ਵੀ ਪੂਜਾ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਈ। ਸੋ 'ਓਮ' ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਕਰਕੇ ਦ੍ਵੈਤਮਈ ਅਰਥਾਂ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਅਤੇ ਸ਼ਿਵ ਆਦਿ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਤਾਂ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਸ ਨਾਲ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਠੇਸ ਲੱਗੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਵੰਡ ਨੇ ਮੁੜ ਰਿਗਵੇਦ ਦੇ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਸ ਦੇ ਪਰਿਣਾਮ ਵਜੋਂ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਰਾਮ, ਸ਼ਿਵ, ਪਾਰਬਤੀ, ਦੁਰਗਾ, ਸੂਰਜ, ਅਗਨੀ, ਪਾਣੀ, ਗਨੇਸ਼, ਹਨੂਮਾਨ, ਕਛ, ਮਛ, ਸੂਰ, ਗਰੜ ਪੱਖ ਆਦਿ ਦੇਵ-ਕਲਪ ਉਤਪੰਨ ਹੋ ਗਏ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਰਾ ਸਮਾਜ ਹੀ ਵੱਖ ਵੱਖ ਰਸਮਾਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਜਿਸ ਦੇ ਕਾਰਣ ਹਰ ਪਾਸੇ ਅਧੋਗਤੀ ਛਾ ਗਈ। ਅਜਿਹੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਧੋਗਤੀ ਨਾਲ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵੀ ਅਧੋਗਤੀ

---

1. "I am allah, the best knower". (*'The Holy Quaran'* ch. II, Sec. I, p. 11. (Second Edition) (The Original words are alif, lam, aim) Maulvai Muhammad Ali (Ahmadiyya Anjuman-I-Ishaat-I-Islam, Lahore, Punjab, India, 1920).

ਵਿਆਪਕ ਹੋ ਗਈ। ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਸੰਗਠਨ, ਸਮਾਜਿਕ ਅਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਸੰਗਠਨਾਂ ਨੇ ਹਰ ਪਾਸੇ ਅਧੋਗਤੀ ਲਿਆਂਦੀ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਕੋਲੋਂ ਪਰੰਪਰਕ ਏਕਤਾ ਟੁਟ ਗਈ, ਚੇਤਨ-ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਦ੍ਵੈਤ ਜਾਗ ਪਈ। ਸੋ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦਰਸ਼ਨ, ਧਰਮ, ਸਮਾਜ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਦਿ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਸੀਂ ਜੋ ਸੰਪੂਰਣ ਬਿੰਬ ਚਿਤਵ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਉਹ ਅਸੰਗਠਿਣਤਾ ਵਾਲਾ ਹੀ ਹੈ। ਕਾਜ਼ੀ, ਬ੍ਰਾਹਮਣ, ਜੋਗੀ ਆਦਿ ਜੋ ਭਵ-ਤਾਰਣ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਉਜਾੜੇ ਦਾ ਕਾਰਣ ਬਣ ਗਏ, ਜਿਸ ਸੰਬੰਧੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਉਂ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਕਾਦੀ ਕੂੜ ਬੋਲਿ ਮਲੁ ਖਾਇ॥
ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਨਾਵੈ ਜੀਆ ਘਾਇ॥
ਜੋਗੀ ਜੁਗਤਿ ਨਾ ਜਾਣੈ ਅੰਧੁ॥
ਤੀਨੇ ਓਜਾੜੇ ਕਾ ਬੰਧੁ॥" [1]

ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸਮਾਜ ਦੇ ਅਸੰਗਠਿਤ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਲਈ 'ਓਮ' ਦੀ ਥਾਂ '੧ਓਂ' ਦਾ ਏਕਵਾਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸਿਰਜਤ ਕੀਤਾ। ੧ਓਂ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸੰਗਠਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨੀ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਕ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਅਸੰਗਠਿਣਤਾ ਨੂੰ ਵੰਗਾਰਨਾ ਸੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਕਾਵਿ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਕ ਉੱਚਤਮ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਅਜਿਹਿਆਂ ਕਾਰਣਾਂ ਕਰਕੇ ਅਜੇ ਤੱਕ ੧ਓਂ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਵਧਦਾ ਹੀ ਚਲਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਉਤੇ ਆਪਣੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ (ਹਿੰਦੂਮਤ-ਪੂਰਵ-ਮਿਮਾਂਸਾਂ, ਯੋਗ, ਸਾਂਖ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਿਕ, ਨਿਆਇ, ਵੇਦਾਂਤ ਸਿੱਧਾਂਤ ਆਦਿ), ਧਾਰਮਿਕ (ਬਹੁ-ਦੇਵ-ਪੂਜਾ), ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ (ਵਖਰੀਆਂ ਵਖਰੀਆਂ ਰਸਮਾਂ), ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ (ਅਵਚੇਤਨ-ਚੇਤਨ-ਮਨ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿੱਥ), ਆਰਥਿਕ (ਬਾਹਰਲੇ ਹਮਲਿਆਂ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਉਤੇ ਛਾ ਰਹੀ ਗੁਲਾਮੀ), ਅਸੰਗਠਿਣਤਾ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਕੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਸਤਿ ਨਾਲ ਸੰਯੁਕਤ ਕਰਕੇ '੧' ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਰਵ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਜਾਂ ਬਹੁ-ਦੇਵ-ਵਾਦ ਦੀ ਥਾਂ ਏਕਵਾਦ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਇਆ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਚ ਨੀਚ ਦੀ ਥਾਂ ਸਾਮਾਜਿਕ ਏਕਤਾ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ। ਇਉਂ ਸ਼ੰਕਰਾ ਆਚਾਰੀਆ ਦਾ ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੰਕਲਪ (ਅੰਤਿਮ ਪੱਖੀ) ਗਿਆਨ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਵੀ ਟੁੱਟਿਆ ਅਤੇ ਰਾਮਾਨੁਜ ਦਾ ਭਾਵਕ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਜਿਸ ਨਾਲ ਦੇਵ-ਵਾਦ, ਜਾਂ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਉਹ ਵੀ ਟੁੱਟ ਗਿਆ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਾਰੇ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਨੂੰ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਚਿਤਵਿਆ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਏਕਤਾ ਨੂੰ 'ਇੱਕ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਚ ਸਮੇਟਿਆ ਗਿਆ। ਸੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਉਦਕਰਖ ਤੋਂ ਆਕਰਖ ਤੀਕ ਇੱਕ ਹੋ ਗਿਆ; ਜਿਵੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ :

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ ।

"ਸਾਹਿਬ ਮੇਰਾ ਏਕੋ ਹੈ ਏਕੋ ਹੈ ਭਾਈ ਏਕੋ ਹੈ॥"[1]

"ਏਕਮ ਏਕੰਕਾਰ ਨਿਰਾਲਾ॥"[2]

"ਏਕੋ ਕਹੀਐ ਨਾਨਕਾ ਦੂਜਾ ਕਾਹੇ ਕੂ॥"[3]

"ਸਦਾ ਸਦਾ ਤੂੰ ਏਕੁ ਹੈ॥"[4]

ਇਸ ਏਕੇ ਦੇ ਮਹੱਤ੍ਵ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ "ਇਹ 'ਏਕਾ' ਸੁਨਯ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ। ਸੁਨਯ ਗੁਣਾਨਵਾਦ ਵਿਚ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਸੁਨਯ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ 'ਏਕਾ' ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਇਉਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਿਰਗੁਣ-ਸਰਗੁਣ-ਨਿਰਗੁਣ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿਚ ਹੈ। ਅੰਤਿਮ ਪੱਖੀ ਸਗੁਣ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਸ਼ੰਕਰ ਵਾਂਗ ਮਾਇਆ ਹੀ ਉਤਪਤਿ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[5] ਸੋ ਇਹ ਸੀ 'ਇਕ' ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਜੋ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖੋਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸੰਬੰਧੀ ਠੀਕ ਸੀ। ਇਸ ਦੀ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਇਉਂ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਹੈ :

"ਪ੍ਰਣਵੋ ਆਦਿ ਏਕੰਕਾਰਾ॥
ਜਲਿ ਥਲਿ ਮਹੀਅਲ ਕੀਓ ਪਸਾਰਾ॥"[6]

ਸੋ ਇਹ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਤੱਤ 'ਸਤਿ' ਸੀ ਜੋ ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਅਜਿਹੇ ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਜਾਂ 'ਬੀਜ-ਮੰਤਰ' ਨੂੰ ਇਉਂ ਉਚੇਰਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦਿੰਦੇ ਹਨ:

"ਬੀਜ ਮੰਤ੍ਰ ਸਰਬ ਕੋ ਗਿਆਨੁ"[7] ਸੋ ਇਕ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜੋ ਸੀਮਤ ਸ਼ਬਦ-ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਮੁੱਖ/ਪ੍ਰਤੀਕ ਸਦਕਾ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸਗੁਣ ਸ੍ਵਰੂਪ-ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ; ਜਿਵੇਂ ਸੁਗੁਣਵਾਦੀ ਭਗਤ ਰਾਮ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਸ਼ਿਵ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ, ਬ੍ਰਹਮਾ ਆਦਿ ਨੂੰ ਦੇਵ-ਕਲਪ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨਹੀਂ ਸਿਰਜਦੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਸ ਮੁੱਖ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਨੂੰ ਸੰਕੀਰਣ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਰਥ ਬਖ਼ਸ਼ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਉਂ ਸੰਕੀਰਣ ਯਥਾਰਥ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਨਿਯਮ ਨਾਲ ਇੱਕ-ਸੁਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ :

1. **ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਸਤਿ-ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ (ਰਹੱਸਮਈ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ) :**
   (ਓਅੰਕਾਰ, ਏਕੰਕਾਰ, ਨਿਰੰਕਾਰ, ਸ਼ਬਦ, ਨਾਮ, ਪ੍ਰਭੂ ਆਦਿ)

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਿਲਾਵਲ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ (ਵਾਰ)।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ (ਵਾਰ) ਪਉੜੀ ੩੧.
5. ਡਾ. ਸ਼ੇਰ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ*, ਮੂਲ ਮੰਤਰ।
6. ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ੧੦, ਅਕਾਲ ਉਸਤਤਿ।
7. ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ, *ਸੁਖਮਨੀ*।

"ਓਅੰਕਾਰਿ ਬ੍ਰਹਮਾ ਉਤਪਤਿ।। ਓਅੰਕਾਰੁ ਕੀਆ ਜਿਨਿ ਚਿਤਿ।।"[1]

"ਏਕਮ ਏਕੰਕਾਰੁ ਨਿਰਾਲਾ।। ਅਮਰ ਅਜੋਨੀ ਜਾਤਿ ਨ ਜਾਲਾ।।"[2]

"ਨਾਉ ਤੇਰਾ ਨਿਰੰਕਾਰੁ ਹੈ ਨਾਇ ਲਈਐ ਨਰਕਿ ਨ ਜਾਈਐ।।"[3]

"ਆਪੇ ਸਬਦੁ ਆਪੇ ਨੀਸਾਨੁ।। ਆਪੇ ਸੁਰਤਾ ਆਪੇ ਜਾਨੁ।।"[4]

"ਬੰਧਨ ਤੂਟੇ ਇਕ ਨਾਮ ਵਸਾਮੰ।।"[5]

"ਪ੍ਰਭਿ ਆਪਣਾ ਬਿਰਦੁ ਸਮਾਰਿਆ।।"[6]

2. **ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਵਿਸ਼ਵ-ਪ੍ਰਤੀਕ (ਕਾਦਰ, ਕਰਤਾ, ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ, ਅਜੂਨੀ, ਨਿਰੰਜਨ, ਸਚ, ਸਚਿਆਰ ਆਦਿ)।**

"ਸਭ ਤੇਰੀ ਕੁਦਰਤਿ ਤੂੰ ਕਾਦਿਰੁ ਕਰਤਾ ਪਾਕੀ ਨਾਈ ਪਾਕੁ।।"[7]

"ਕਰਤਾਪੁਰਖ।।"[8]

"ਤੂੰ ਅਕਾਲ ਪੁਰਖ ਨਾਹੀ ਸਿਰਿ ਕਾਲਾ।।"[9]

"ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ।।"[10]

"ਨਿਰਮਲੁ ਏਕੁ ਨਿਰੰਜਨ ਦਾਤਾ ਗੁਰ ਪੂਰੇ ਤੇ ਪਤਿ ਪਾਈ ਹੇ।।"[11]

"ਹਰਿ ਜੀਉ ਸਚਾ ਸਚੁ ਤੂ ਸਚੇ ਲੇਹਿ ਮਿਲਾਇ।।"[12]

"ਤੂ ਸਚਾ ਸਚਿਆਰੁ ਜਿਨਿ ਸਚੁ ਵਰਤਾਇਆ।।"[13]

3. **ਸਗੁਣਵਾਦੀ (ਅਵਤਾਰਵਾਦੀ) ਪ੍ਰਤੀਕ : (ਰਾਮ, ਵਾਸਦੇਉ ਆਦਿ) :**

"ਮੁੰਧ ਜੋਬਨਿ ਬਾਲੜੀਏ ਮੇਰਾ ਪਿਰੁ ਰਲੀਆਲਾ ਰਾਮ।।"[14]

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ (ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ)।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਿਲਾਵਲੁ (ਥਿਤੀ, ਘਰੁ ੧੦ ਜਤਿ)।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ (ਵਾਰ)।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਿਲਾਵਲੁ (ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੧)।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਿਲਾਵਲੁ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧੦)।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ)।
8. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ (ਸੋਲਹੇ)।
10. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
11. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ (ਸੋਲਹੇ)।
12. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ (ਵਾਰ, ਪਉੜੀ)।
13. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ (ਵਾਰ, ਪਉੜੀ)।
14. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ (ਛੰਤ, ਘਰੁ ੧)।

"ਵਵੈ ਵਾਸੁਦੇਉ ਪਰਮੇਸਰੁ ਵੇਖਣ ਕਉ ਜਿਨਿ ਵੇਸੁ ਕੀਆ॥"[1]

4. **ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕ : (ਕੰਤ, ਖਸਮ, ਸਹੁ, ਮੀਤ ਆਦਿ)**

"ਗੁਰਪਰਸਾਦੀ ਐਸੀ ਮਤਿ ਆਵੈ॥ ਤਾਂ ਕਾਮਣਿ ਕੰਤੈ ਮਨਿ ਭਾਵੈ॥"[2]

"ਖਸਮੁ ਵਿਸਾਰਹਿ ਤੇ ਕਮਜਾਤਿ॥"[3]

"ਆਪੁ ਗਵਾਈਐ ਤਾ ਸਹੁ ਪਾਈਐ ਅਉਰੁ ਕੈਸੀ ਚਤਰਾਈ॥"[4]

5. **ਰੁਮਾਂਸਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ : (ਪਿਰ, ਸਾਜਨ, ਪ੍ਰੀਤਮ, ਪਿਆਰੇ, ਮਾਹੀ ਆਦਿ)**

"ਮੁੰਧੇ ਪਿਰ ਬਿਨੁ ਕਿਆ ਸੀਗਾਰੁ॥"[5]

"ਸਾਜਨ ਦੇਸਿ ਵਿਦੇਸੀਅੜੇ ਸਾਨੇਹੜੇ ਦੇਦੀ॥"[6]

"ਪੂਰਨ ਪਰਮ ਜੋਤਿ ਪਰਮੇਸਰ ਪ੍ਰੀਤਮ ਪ੍ਰਾਨ ਹਮਾਰੇ॥"[7]

"ਆਵਹੁ ਮੀਤ ਪਿਆਰੇ॥"[8]

"ਏਕੋ ਰਵਿ ਰਹਿਆ ਸਭ ਥਾਈ ਏਕੁ ਵਸਿਆ ਮਨ ਮਾਹੀ॥"[9]

6. **ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਪ੍ਰਤੀਕ : (ਨਾਥ)**

"ਆਪੇ ਨਾਥੁ ਨਾਥੀ ਸਭ ਜਾਕੀ ਰਿਧਿ ਸਿਧਿ ਅਵਰਾ ਸਾਦ॥"[10]

7. **ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਤੀਕ : (ਸਾਹਿਬ, ਪਾਤਸਾਹ, ਰਾਜਾ, ਦੀਬਾਣ ਆਦਿ)**

"ਮੇਰੇ ਸਾਹਿਬਾ ਕਉਣ ਜਾਣੈ ਗੁਣ ਤੇਰੇ॥"[11]

"ਏਕੋ ਤਖਤੁ ਏਕੋ ਪਾਤਿਸਾਹੁ॥"[12]

"ਤੇਰਾ ਤਾਣੁ ਤੂ ਹੈ ਦੀਬਾਣੁ॥"[13]

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ (ਪਟੀ)।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ (ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੩)।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ (ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੨)।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤਿਲੰਗ (ਘਰੁ ੩)।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ (ਘਰੁ ੧)।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤੁਖਾਰੀ (ਛੰਤ)।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਾਰੰਗ।
8. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ (ਛੰਤ, ਘਰੁ ੨)।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ (ਪਟੀ)।
10. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
11. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ ਚੇਤੀ।
12. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਸੰਤ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧ ਦੁਤੁਕੀਆਂ)।
13. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ।

8. **ਵਾਪਾਰਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ : (ਧਣੀ, ਸਰਾਫ, ਤੋਲਣਹਾਰਾ, ਵਣਜਾਰਾ ਆਦਿ)**

"ਸਚਾ ਵੇਪਰਵਾਹੁ ਇਕੋ ਤੂ ਧਣੀ॥"[1]

"ਐਸਾ ਸਾਹੁ ਸਰਾਫੀ ਕਰੈ॥ ਸਾਚੀ ਨਦਰਿ ਏਕ ਲਿਵ ਤਰੈ॥"[2]

"ਆਪੇ ਕੰਡਾ ਤੋਲੁ ਤਰਾਜੀ ਆਪੇ ਤੋਲਣ ਹਾਰਾ॥"[3]

"ਆਪਿ ਤੁਲੈ ਆਪੇ ਵਣਜਾਰਾ॥"[4]

9. **ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ : (ਦਾਤਾ, ਦਇਆਲ, ਬਖ਼ਸ਼ਣਹਾਰ, ਠਾਕੁਰ, ਗੋਬਿੰਦ, ਦਾਤਾਰ ਆਦਿ)**

"ਦਾਤਾ ਕਰਤਾ ਆਪਿ ਤੂੰ ਤੁਸਿ ਦੇਵਹਿ ਕਰਹਿ ਪਸਾਉ॥"[5]

"ਆਪਿ ਦਇਆਲ ਦੂਰਿ ਨਹੀਂ ਦਾਤਾ ਮਿਲਿਆ ਸਹਿਜ ਰਜਾਈ ਹੇ॥"[6]

"ਤੁਧੁ ਜੇਵਡੁ ਦਾਤਾ ਕੋ ਨਾਹੀ ਤੂੰ ਬਖਸਣਹਾਰੁ॥"[7]

"ਮੇਰੇ ਠਾਕੁਰ ਪੂਰੇ ਤਖਤਿ ਅਡੋਲ॥"[8]

"ਤੂੰ ਕਰਤਾ ਗੋਬਿੰਦ ਤੁਧੁ ਸਿਰਜੀ ਤੁਧੇ ਗੋਈ॥"[9]

"ਏਹਿ ਭਿ ਦਾਤਿ ਤੇਰੀ ਦਾਤਾਰ॥"[10]

10. **ਸੌਂਦਰਯ ਪ੍ਰਤੀਕ : (ਰਸੀਆ, ਲਾਲ ਆਦਿ)**

"ਆਪੇ ਰਸੀਆ ਆਪੇ ਰਾਵੇ ਜਿਉਂ ਤਿਸ ਦੀ ਵਡਿਆਈ॥"[11]

"ਐਸਾ ਲਾਲਾ ਮੇਰੇ ਲਾਲ ਕੋ ਸੁਣਿ ਖਸਮ ਹਮਾਰੇ॥"[12]

11. **ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ : (ਅੰਤਰਜਾਮੀ) :**

"ਤੂੰ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਜੀਆ ਸਭਿ ਤੇਰੇ॥"[13]

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ (ਪਉੜੀ)।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ)।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ (ਘਰੁ ੭)।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ ਦਖਣੀ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ (ਵਾਰ ਪਉੜੀ)।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ (ਸੋਲਹੇ)।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ)।
8. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ)।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ (ਵਾਰ-ਪਉੜੀ)।
10. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
11. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ।
12. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ)।
13. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ।

12. **ਗੁਰਮਤਿ ਪ੍ਰਤੀਕ : (ਸਤਿਗੁਰ)**

"ਪੂਰਬਿ ਹੋਵੈ ਲਿਖਿਆ ਤਾਂ ਸਤਿਗੁਰੂ ਪਾਵੈ॥"[1]

ਏਥੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ, ਵਿਸ਼ਵ-ਪ੍ਰਤੀਕ, ਅਵਤਾਰਵਾਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਰੁਮਾਂਸਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਵਾਪਾਰਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਸੌਂਦਰਯ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਗੁਰਮਤਿ ਪ੍ਰਤੀਕ ਆਦਿ ਸਭ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਨੇ '੧' ਦੇ ਮੁੱਖ-ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੂੰ ਹੀ ਵੱਖ ਵੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ। '੧' ਨੂੰ ਕੇਂਦਰੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾਉਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਜਿਵੇਂ ਰਾਮ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਕੰਤੁ, ਖਸਮ, ਪਿਰ, ਪ੍ਰੀਤਮ, ਪਿਆਰਾ, ਨਾਥ, ਮੀਤ ਆਦਿ ਸਭ ਸਗੁਣਵਾਦੀ ਸੀਮਾਵਾਂ ਲੰਘ ਕੇ ਨਿਰਗੁਣ ਦੀ ਨਿਰਾਕਾਰ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਵੈਸ਼ਨਵ-ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚੋਂ ਲਏ ਗਏ ਸਭ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵੈਸ਼ਨਵ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਅਨੁਆਈ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਗੁਰਮਤਿ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਥਵਾ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਸੁਭਾਵ ਦੇ ਬਣ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ, ਸਿੱਧਾਂਤਿਕ ਆਦਿ ਸਭ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵੀ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਨੂੰ ਬਿੰਬਣ ਨਾਲੋਂ '੧' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਹੀ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਚੇਤੰਨ ਤੋਂ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਤੱਕ ਦਾ ਸਾਰਾ ਪਸਾਰਾ 'ਏਕੇ' ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੀ ਸੰਭਾਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਮਾਜਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਆਈ ਅਸੰਗਠਨਿਤਾ ਸਭ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋਕੇ 'ਏਕ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਆਪਕ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। 'ਏਕੇ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੇ 'ਕਾਲ' ਅਤੇ 'ਦੇਸ' ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਬਿਖਰੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਪਰੋ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ Vertical ਅਤੇ Horizontal ਜਗਤ ਵਿਚ ਇਕਾਈ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ 'ਏਕ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੇ ਮਨੁੱਖ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕਤਾ ਆਦਿ ਦੇ ਬਿਖਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਨੂੰ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਉਲਟ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ 'ਓਮ' ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਿਖਰਵੇਂ ਕਲਪਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿਚ ਚਿਤਵੇ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਇਕਾਈ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਗੁਆ ਬੈਠਾ ਸੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਧੋਗਤੀ ਦਾ ਮੂੰਹ ਵੇਖਣਾ ਪਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬਿਖਰੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ 'ਏਕੇ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਕਰਕੇ ਉਸ ਵਿਚ ਇਕ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਜਵੱਲਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਪਰਿਣਾਮ ਵਜੋਂ ਮੱਧ-ਯੁੱਗ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਅਧੋਗਤੀ ਵਲ ਵਧਣ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪਣਾ ਮੂੰਹ ਵਿਕਾਸ ਪ੍ਰਗਤੀ ਵਲ ਕਰ ਲਿਆ। ਮੱਧ-ਯੁੱਗ ਵਿਚ 'ਓਮ' ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਥਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ '੧ਓ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਿਛੇ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ 'ਕ੍ਰਾਂਤੀ' ਆਖਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਫਿਰ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋ ਕੇ ਬਲਵਾਨ ਬਣਨਾ ਸਿਖਿਆ ਹੈ।

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ)।

ਪੌਰਾਣ

ਪੌਰਾਣ ਕੋਈ ਸਤਿ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਅਸਤਿ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।[1] ਪੌਰਾਣ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਅਸੰਬੰਧਿਤ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।[2] ਇਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਰਹੱਸਮਈ ਚੇਤਨਾ ਲੁਕੀ ਪਈ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਜਗਤ ਸੰਬੰਧੀ ਅਜਿਹੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਅਤਿਅੰਤ ਹੀ ਗੌਰਵਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਮਹੱਤ੍ਵ-ਯੁਕਤ ਹੈ। ਪੁਰਾਤਨ ਮਨੁੱਖ ਜਗਤ ਦੇ ਬਾਹਰਗਤ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲੋਂ ਜਗਤ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਰਹੱਸ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਆਤਮਿਕ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਵਚੇਤਨ ਅਤੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ੈ-ਕਰਣ (objectification) ਹੀ ਪੌਰਾਣ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਕਾਰਣ ਬਣ ਗਿਆ।[3] ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚਿੰਤਕ ਵੀਕੋ ਪੌਰਾਣ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਵਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਸੁਪਨਮਈ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਪ-ਮੁਹਾਰੀ ਆਵੇਸ਼ਗਤ ਕਲਪਿਤ ਸ੍ਰੂਪ ਹੀ ਕਥਦਾ ਹੈ।[4] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੌਰਾਣ-ਅਧਿਐਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਅਵਚੇਤਨਾ ਤੱਕ ਦੇ ਸਮੂਹ ਪਾਸਾਰਾਂ ਦਾ ਹੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਸੋ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਰਿਚ੍ਰਡ ਹਾਵਰਡ ਦੇ ਕਥਨ ਅਨੁਸਾਰ ਪੌਰਾਣ-ਅਧਿਐਨ ਜਾਂ ਇਸ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਕਰ ਦੇਣਾ ਇਕ ਖ਼ਤਰਾ ਮੁਲ ਲੈਣਾ ਹੀ ਹੈ।[5] ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੇ ਖ਼ਤਰੇ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ ਇਥੇ ਪੌਰਾਣ-ਮਹੱਤ੍ਵ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪੌਰਾਣ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਰੀਤ ਅਤਿਅੰਤ ਪੁਰਾਣੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਰਿਗਵੇਦ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਅਗਨੀ, ਸੂਰਜ, ਪਰਜਾਪਤੀ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਅਜਿਹੇ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜੁੜੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੇ ਆਰਾਧਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਵੇਦਕ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਸੰਪੂਰਣ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਵੇਖਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਅਣ-ਸੰਗਠਿਤ ਅਤੇ ਖੰਡਿਤ ਬਿਰਤੀ ਨਾਲ ਚਿਤਵਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਫਲ-ਸ੍ਰੂਪ ਇਸ ਬਿਰਤੀ ਨੇ ਛਿਣਵਾਦੀ ਦੇਵ-ਸੰਕਲਪ (momentary-gods) ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਅਜਿਹੇ ਛਿਣਵਾਦੀ ਦੇਵ-ਸੰਕਲਪ ਮਨੁੱਖ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਯਥਾਰਥਿਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤਾ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸਗੋਂ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਉਸਰ ਅਤੇ ਢਹਿ ਰਹੇ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਛਿਣਵਾਦੀ ਦੇਵ-ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਜਦੋਂ

---

1. "A myth is not truth, but neither is it to be regarded, when recognised as a myth, to be false". V. Ferm, *An Encyclopeadia of Religion* (Little Field Adams and Co., New Jersey, 1959), p. 514.
2. "It does not mean that myths are indispensable to man..........." A. Toynbee, *An Historian's Approach to Religion*, p. 280.
3. Ernst Cassirer, *Language And Myth*, pp. 17-18.
4. Vico, *Time And Idea*, p. 85.
5. "To deny the myths and their dominion would be disastrous". Richard Howard, *'The Myths of Love'*, Faber And Faber, 24 Russell Square, London, 1963, p. 17.

ਵਿਸ਼ੇ-ਕਰਣ ਹੋਇਆ ਤਾਂ ਇਹ ਦੇਵ-ਸੰਕਲਪ ਬਿੰਬ-ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰ ਗਏ। ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਖੋਂ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਦੇਵ-ਬਿੰਬਾਂ ਨਾਲ ਸ਼ਰਧਾ ਜੁੜਨ ਲੱਗ ਪਈ, ਜਿਸ ਦੇ ਫਲਸਰੂਪ ਬਹੁ-ਦੇਵ-ਵਾਦ ਦੇ ਅਨੇਕ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਅਨੇਕ ਬਿੰਬ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਗਏ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ 'ਇਕੋ' ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਜਿਹੇ ਬਹੁ-ਦੇਵ-ਵਾਦ ਦੇ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਸ਼ਿਵ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮਾ ਆਦਿ ਭਿੰਨ ਦੇਵਤਿਆਂ ਵਿਚ ਕਲਪਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਹ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਨਿਆਇ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਏਕਤਾ ਦੀ ਢੂੰਡ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ :

"ਗੁਰੁ ਈਸਰੁ ਗੁਰੁ ਗੋਰਖੁ ਬਰਮਾ ਗੁਰੁ ਪਾਰਬਤੀ ਮਾਈ॥
ਜੇ ਹਉ ਜਾਣਾ ਆਖਾ ਨਾਹੀ ਕਹਣਾ ਕਥਨੁ ਨ ਜਾਈ॥
ਗੁਰਾ ਇਕ ਦੇਹਿ ਬੁਝਾਈ॥
ਸਭਨਾ ਜੀਆ ਕਾ ਇਕੁ ਦਾਤਾ ਸੋ ਮੈ ਵਿਸਰਿ ਨ ਜਾਈ॥"[1]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਥੇ ਆਪਣੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਉਪਜੇ ਸ਼ਿਵ (ਈਸਰੁ), ਵਿਸ਼ਨੂੰ (ਗੋਰਖ) ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮਾ ਆਦਿ ਦੇ ਬਹੁ-ਦੇਵ-ਵਾਦ ਆਦਿ ਦੇ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਜਦ ਨਿਸ਼ੇਧ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਤਾਂ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਮੌਲਣ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਵੀ ਬਖ਼ਸ਼ ਰਹੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਅਵਚੇਤਨਾ ਤੱਕ ਪਸਰੇ ਨਿਸ਼ੇਧਾਤਮਿਕ "ਪਰਛਾਵੇਂ" ਜੋ ਦੇਵ-ਬਿੰਬ ਹੋ ਕੇ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬਣ ਗਏ ਸਨ, ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਰਛਾਵਿਆਂ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਘਟਾਉਣ ਲਈ ਹੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗਿਆਨ ਨੂੰ 'ਨੂਰ' ਵਜੋਂ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਇਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਰਛਾਵੇਂ ਅਤੇ 'ਨੂਰ (ਗਿਆਨ) ਦੀ ਟੱਕਰ ਕਰਵਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਪੁਰਾਤਨ ਮਨੁੱਖ ਅਜਿਹੇ ਪਰਛਾਵਿਆਂ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਦੇਵ-ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਪਰਛਾਵੇਂ ਉਸ ਦੇ ਜੀਵਨ, ਸਦਾਚਾਰ, ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਉੱਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋਣ। ਸਾਡੇ ਇਸ ਮੱਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚਿੰਤਕ ਮੈਕਸਮੂਲਰ ਵੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ ਉਤੇ ਇਹ ਡੂੰਘੇ ਪਰਛਾਵੇਂ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂ ਜੋ ਭਾਸ਼ਾ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਣ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ।[2] ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਭਾਸ਼ਾ-ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ, ਸਦਾਚਾਰ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਉਤੇ ਪਏ ਅਜਿਹੇ ਪਰਛਾਵਿਆਂ ਦਾ ਨਿਸ਼ੇਧ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨਾਲ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪੁਰਾਤਨ

---

1. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
2. "Mythology......................is infact the dark shadow which language throws upon thought and which can never disappear till language becomes entirely commensurate with thought, which it never will." Max Muller, *The Philosophy of Mythology*, p. 353.

ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਰਛਾਵਿਆਂ ਜਾਂ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਬਿਰਤੀ ਅਧੀਨ ਹੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਸਿਰਜਣ ਕਾਲ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ।[1] ਜਿਸ ਸੰਬੰਧੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

"ਵੇਲ ਨ ਪਾਈਆ ਪੰਡਤੀ ਜਿ ਹੋਵੈ ਲੇਖੁ ਪੁਰਾਣੁ॥
ਵਖਤ ਨ ਪਾਇਓ ਕਾਦੀਆ ਜਿ ਲਿਖਨਿ ਲੇਖੁ ਕੁਰਾਣੁ॥
ਥਿਤੁ ਵਾਰੁ ਨਾ ਜੋਗੀ ਜਾਣੈ ਰੁਤਿ ਮਾਹੁ ਨ ਕੋਈ॥
ਜਾ ਕਰਤਾ ਸਿਰਠੀ ਕਉ ਸਾਜੇ ਆਪੇ ਜਾਣੈ ਸੋਈ॥"[2]

ਕਰਤਾ ਦਾ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਨਿਵਾਸ ਕਿਹੜਾ ਹੈ? ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਉਹ ਇਉਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

"ਆਦਿ ਕਉ ਬਿਸਮਾਦੁ ਬੀਚਾਰੁ ਕਥੀਅਲੇ
ਸੁੰਨ ਨਿਰੰਤਰਿ ਵਾਸੁ ਲੀਆ॥"[3]

ਅਰਥਾਤ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਬਿਸਮਾਦਮਈ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਸੁਨਯ ਅਥਵਾ ਨਿਰੰਕਾਰ ਹਰ ਥਾਂ ਵਿਆਪਕ ਸੀ। ਅਲਬਰਟ ਆਇਨਸਟਾਇਨ ਦਾ ਵੀ ਕਥਨ ਹੈ ਕਿ ਅਪ੍ਰਵੇਸ਼ਯ (Impenetrable) ਬਾਰੇ ਜਾਣਨਾ ਸੱਚ ਮੁੱਚ ਹੀ ਕਿਸੇ ਉੱਤਮ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਡੀਆਂ ਗਿਆਨ-ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ। ਇਹ ਇੱਕ ਰਹੱਸ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੋ ਹੀ ਰਹੱਸ ਸੱਚੇ ਧਰਮ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੁਲੀਵਾਨ ਜਿਹੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚਿੰਤਕ ਦਾ ਮੱਤ ਵੀ ਇਹੋ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਅਸੀਮ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।[4] ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਹੇਜ਼ਨਬਰਗ (Heisenberg) ਨੇ ਆਪਣਾ 'ਅਨਿਸਚਿੱਤਤਾ' (indeterminacy) ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਹੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨੀ ਦਾਰਸ਼ਨਕ ਵਾਈਟਹੈਡ ਅਤੇ ਐਡਿੰਗਟਨ ਨੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਤਰਕ ਤੋਂ ਪਾਰ ਅਜਿਹੇ ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ 'ਨਿਰਾਕਾਰ'[5] ਅਤੇ 'ਰਹਸ'[6] ਆਖਿਆ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਸਤੂ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਨਿਸਚਿੱਤਤਾ ਲੱਭਣੀ ਔਖੇਰੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਸਚਿੱਤਤਾ ਵੱਖ ਵੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਅਤੇ 'ਆਤਮਾ' ਬਾਰੇ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਆਖ਼ੀਰ ਉਤੇ ਆਕੇ

---

1. W.T. Stace (Religion and Modern Mind) ਅਨੁਸਾਰ ਡਾਂਟੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਜਨਮ ਕਾਲ 5200 ਅਤੇ ਬਾਈਬਲ 4004 ਪੂ. ਈ. ਮਿੱਥਦੀ ਹੈ — ਪੰਨਾ 5.
2. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ (ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ ੨੩)।
4. J. W. N. Sullivan, *Limitation of Science*, A Mentor Book, The New American Library, 1961, p. 20.
5. Whitehead, *Science And the Modern World*, pp. 196-97.
6. Eddington, Quoted from *"The Limitations of Science"* by J.W.N. Sullivan, p.146.

ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਇੱਕੋ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਵੀ ਪ੍ਰਮਾਣੂ ਵਿਚ ਪਦਾਰਥ ਅਤੇ 'ਸ਼ਕਤੀ' ਦੀ ਨਿਸਚਿੱਤਤਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲੱਭੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹੇ ਸੀਮਤ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ ਜੋੜਕੇ ਉਪਰੋਕਤ ਪਰਿਣਾਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬਿਸਮਾਦਮਈ ਅਵਸਥਾ ਬਾਰੇ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਸੀਮਤ ਗਿਆਨ-ਆਧਾਰਿਤ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿ ਪਾਤਾਲ ਸੱਤ ਹਨ, ਅਜਿਹੇ ਸੋਚ-ਬੰਧਨ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਹੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ 'ਇਕੁ ਧਾਤੁ' ਕਹਿਕੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਨੇਮ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ:

"ਪਾਤਾਲਾ ਪਾਤਾਲ ਲਖ ਆਗਾਸਾ ਆਗਾਸ॥
ਓੜਕ ਓੜਕ ਭਾਲਿ ਥਕੇ ਵੇਦ ਕਹਨਿ ਇਕ ਵਾਤ॥
ਸਹਸ ਅਠਾਰਹ ਕਹਨਿ ਕਤੇਬਾ ਅਸੁਲੂ ਇਕੁ ਧਾਤੁ॥
ਲੇਖਾ ਹੋਇ ਤ ਲਿਖੀਐ ਲੇਖੈ ਹੋਇ ਵਿਣਾਸੁ॥
ਨਾਨਕ ਵਡਾ ਆਖੀਐ ਆਪੇ ਜਾਣੈ ਆਪੁ॥"[1]

ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਦੇਸ-ਅਨੁਭਵ ਬਾਰੇ ਸੰਕੇਤ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਅਧਿਕ ਢੁੱਕਵਾਂ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਕਿਉਂ ਜੋ ਵਿਗਿਆਨ ਭਾਵੇਂ ਦੇਸ ਨੂੰ 'ਅਨੰਤ' ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਪਰ ਸੀਮਾ-ਰਹਿਤ ਅਵਸ਼ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।[2] ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ-ਗਿਆਨ (Phenomenology) ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਗਿਆਨ ਮਿਥਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ, ਆਧੁਨਿਕ ਖੋਜ ਅਨੁਸਾਰ ਉਹ ਨਾ ਕੇਵਲ 'ਮਾਨਸਿਕ', ਆਤਮਿਕ, ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਆਦਿ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਸਗੋਂ ਉਹ ਵੀ ਪਰਾ-ਦੇਸ (Transcendental field) ਵਾਲਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।[3] ਪਦਾਰਥ ਵਿਚ ਆਈ ਅਜਿਹੀ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੇ ਹਰ ਵਸਤੂ ਸੰਬੰਧੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਮੂੰਹ 'ਅੰਤਤਾ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਅਨੰਤਤਾ' ਵੱਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। 'ਧਰਤੀ ਹੋਰੁ ਪਰੈ ਹੋਰੁ ਹੋਰੁ'[4] ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਇਹੋ ਹੀ ਦਰਸਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ-ਪਾਸਾਰੇ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

"ਅੰਤ ਨ ਜਾਪੈ ਕੀਤਾ ਆਕਾਰੁ॥ ਅੰਤੁ ਨ ਜਾਪੈ ਪਾਰਾਵਾਰੁ॥
ਅੰਤ ਕਾਰਣਿ ਕੇਤੇ ਬਿਲਲਾਹਿ॥ ਤਾ ਕੇ ਅੰਤ ਨ ਪਾਏ ਜਾਹਿ॥
ਏਹੁ ਅੰਤੁ ਨ ਜਾਣੈ ਕੋਇ॥ ਬਹੁਤਾ ਕਹੀਐ ਬਹੁਤਾ ਹੋਇ॥"[5]

ਡਾ. ਆਇਨਸਟਾਇਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਖੋਜ-ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ

---

1. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
2. "Space, though finite, is unbounded." Loncoln Barnett, *The Universe And Dr. Einstein,* p. 100.
3. Pierre Thevenaz, *"What is Phenomenology"*, Merlin Press, London, 1962, p. 46.
4. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
5. ਮ. ੧, ਜਪੁ।

ਦਾ ਉੱਤਰ ਦੇਣਾ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਦੂਰ ਦੀ ਗੱਲ ਬਣ ਗਈ ਹੈ।[1] ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਬਾਰੇ ਸਾਡੀਆਂ ਗਿਆਨ-ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਸਭ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬੇਅਰਥ ਹੋ ਚਲੇ ਹਨ।[2] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਪਾਸਾਰੇ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨੂੰ ਗਿਣਤੀ-ਬੱਧ ਕਰਕੇ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ ਸਗੋਂ ਅਜਿਹੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵਿਚ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਯੋਗ ਥਾਂ ਦੇ ਕੇ ਥਿਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।[3] ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਮੰਨ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਉਹ ਹੁਣ ਅਨੇਕ ਅੰਤਰਗਤ ਧਰਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦੇਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਗੋਂ ਨਿਮੋਝੂਣਾ ਜਿਹਾ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ।[4] ਉਸ ਦੇ 'ਅਹੰ' ਨੂੰ ਇਉਂ ਠੇਸ ਲਗ ਗਈ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਆਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਲੋਂ ਤਾਂ ਅਜਿਹੀ ਅਨੰਤਤਾ ਨੂੰ ਦੇਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਕਰਕੇ ਇਕ ਉਚੇਰੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ ਸੀ ਪਰ ਦੇਵ-ਕਲਪ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨਾਲੋਂ ਸੀਮਾ ਬੱਧ ਅਧਿਕ ਹੋ ਗਈ। ਇਹ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵੈਸ਼ਨਵ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨਾਲ ਦੇਵਾ-ਕਲਪ ਤੋਂ ਅਵਤਾਰਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰ ਗਈ। ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਪਰਾਸਰੀਰਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਿਆਂ ਵੇਖਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਅਤੇ ਇਉਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ 'ਅਵਤਾਰ' ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਹੀ ਚਿਤਵਨ ਲੱਗ ਪਿਆ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਕ ਕੁਦਰਤੀ ਵਹਾ ਵਿਚ ਠੱਲ ਪੈ ਗਿਆ। ਅਜਿਹੀ ਪਰਿਵਿਰਤੀ ਨਾਲ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ ਤੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਬੇਨਿਯਮਤਾ ਉਤਪੰਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਅਧੀਨ ਕਰਨ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਇਕ 'ਅਹੰ' (ਹਉਮੈ) (ਕਪਰ) ਉਤਪੰਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਗਰਬ' ਕਹਿੰਦੇ

---

1. "As a result of this discussion a most interesting question arises from astronomers and physicists, and that is whether the universe in which we live is infinite or whether it is finite in the manner of the spherical universe. Our experience is far from being sufficient to enable us to answer this question." Dr. Einstein 'Realativity' : *The Special and the General Theory*: Translated by Robert W. Lawson (Methuan & Co. Ltd. London, 1955), p. 112.

2. "Realization that our whole knowledge of the universe is simply a residue of impressions clouded by our hopelessness." Lincoln Barnett : *The Universe* and Dr. Einstein, pp. 19-20.

3. "The sentiment that the earth does more than an astronomical face we interpret it is as asserting that man is not the centre of the world, that everthing which appears large and mighty to us is in reality of the smallest significance when measured by cosmic standards." Hans Reichenbach : From Copernicus to Einstein, Translated by Ralph B. Winn (The Wisdom Library, New York), p. 12.

4. "Man's claim to being the centre of universe has lost its foundations. Man is placed in an infinite space in which his being seems to be a single and vanishing point." Ernest Cassirer : *An Essay on Man*, (A Double Anchor Book, New York 1956), p. 30.

ਹਨ ਅਤੇ ਅਜਿਹਾ ਗਰਬ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੇਮ ਵਿਚ ਰੋਕ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਕ ਚਲ ਰਹੇ ਅਟੱਲ ਹੁਕਮ ਵਿਚ ਰੁਕਾਵਟ ਖੜੀ ਕਰਕੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨੂੰ ਹੀ ਗ਼ੈਰ-ਕੁਦਰਤੀ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ :-

"ਬ੍ਰਹਮੈ ਗਰਬੁ ਕੀਆ ਨਹੀਂ ਜਾਨਿਆ॥ ਬੇਦ ਬਿਪਤਿ ਪੜੀ ਪਛੁਤਾਨਿਆ॥

... ...

ਐਸਾ ਗਰਬੁ ਬੁਰਾ ਸੰਸਾਰੈ॥ ਜਿਸ ਗੁਰੁ ਮਿਲੈ ਤਿਸੁ ਗਰਬੁ ਨਿਵਾਰੈ॥
ਬਲਿ ਰਾਜਾ ਮਾਇਆ ਅਹੰਕਾਰੀ॥ ਜਗਨ ਕਰੈ ਬਹੁ ਭਾਰ ਅਫਾਰੀ॥

... ...

ਹਰੀ ਚੰਦ ਦਾਨੁ ਕਰੇ ਜਸੁ ਲੇਵੈ॥ ਬਿਨ ਗੁਰੁ ਅੰਤੁ ਨਾ ਪਾਇ ਅਭੇਵੇ॥

... ...

ਦੁਰਮਤਿ ਹਰਣਾਖਸੁ ਦੁਰਾਚਾਰੀ॥ ਪ੍ਰਭੁ ਨਰਾਇਣ ਗਰਬ ਪ੍ਰਹਾਰੀ॥
ਪ੍ਰਹਲਾਦ ਉਧਾਰੇ ਕਿਰਪਾ ਧਾਰੀ॥ ਭੂਲੋ ਰਾਵਣ ਮੁਗਧੁ ਅਚੇਤ॥
ਲੂਟੀ ਲੰਕਾ ਸੀਸ ਸਮੇਤ॥ ... ...
ਸਹਸ ਬਾਹੁ ਮਧੁ ਕੀਟ ਮਹਖਾਸਾ॥ ਹਰਣਾਖਸੁ ਲੇ ਨਖਹੁ ਬਿਧਾਸਾ॥
ਦੈਤ ਸੰਘਾਰੇ ਬਿਨੁ ਭਗਤਿ ਅਭਿਆਸਾ॥
ਜਰਾ ਸੰਧਿ ਕਾਲ ਜਮੁ ਨਾ ਸੰਘਾਰੇ॥
ਰਕਤ ਬੀਜੁ ਕਾਲੁ ਨੇਮ ਬਿਦਾਰੇ॥ ਦੈਤ ਸੰਘਾਰਿ ਸੰਤ ਨਿਸਤਾਰੇ॥

... ...

ਬੂਡਾ ਦੁਰਜੋਧਨੁ ਪਤਿ ਖੋਈ॥ ਰਾਮ ਨਾ ਜਾਨਿਆ ਕਰਤਾ ਸੋਈ॥

... ...

ਕੰਸੁ ਕੇਸੁ ਚਾਂਡੂਰੁ ਨਾ ਕੋਈ॥
ਰਾਮ ਨਾ ਚੀਨਿਆ ਆਪਨੀ ਪਤਿ ਖੋਈ॥"[1]

ਇਸ ਗਰਬ-ਅਹਿਸਾਸ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੁਭਾਵਿਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਚਰਿੱਤ੍ਰ ਵਿਚ ਬਾਧਾ ਪਾ ਦਿੱਤਾ ਅਥਵਾ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਗੋਂ ਇਕ ਵਿਰੋਧ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜੋ ਨਿਸ਼ੇਧਾਤਮਕ ਸੀ। ਅਜਿਹੇ ਨਿਸ਼ੇਧਾਤਮਕ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਰੋਗੀ-ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਅਰਥਾਤ, ਉਹ ਰੋਗੀ ਹੈ ਜੋ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੇਮ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ :

"ਰੋਗੀ ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨੁ ਸਰੁਦ੍ਰਾ ਰੋਗੀ ਸਗਲ ਸੰਸਾਰਾ॥

... ...

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ।

ਰੋਗੀ ਖਟ ਦਰਸਨ ਭੇਖਧਾਰੀ ਨਾਨਾ ਹਠੀ ਅਨੇਕਾ॥

ਬੇਦ ਕਤੇਬ ਕਰਹਿ ਕਹ ਬਪੁਰੇ ਨਾ ਬੂਝਹਿ ਇਕ ਏਕਾ॥"[1]

ਅਜਿਹਾ ਰੋਗ ਉਥੇ ਵਿਆਪਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ, ਪਰਮ-ਸਤਿ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦ੍ਵੈਤ ਭਾਸਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੋ ਦ੍ਵੈਤ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਮਾਨਸਿਕ 'ਦੁਬਿਧਾ' ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ :

"ਤੀਰਥਿ ਭਰਮੈ ਰੋਗੁ ਨ ਛੂਟਸਿ ਪੜਿਆ ਬਾਦੁ ਬਿਬਾਦੁ ਭਇਆ॥

ਦੁਬਿਧਾ ਰੋਗੁ ਸੁ ਅਧਿਕ ਵਡੇਰਾ ਮਾਇਆ ਕਾ ਮੁਹਤਾਜੁ ਭਇਆ॥"[2]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਦ੍ਵੈਤ ਪੈਦਾ ਹੋ ਗਈ ਸੀ ਉਸੇ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ 'ਦੁਬਿਧਾ' ਰੋਗ ਅਧਿਕ ਵਡੇਰਾ ਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਦੁਬਿਧਾ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਤਮ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋੜ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਜਿਸ ਦੇ ਪਰਿਣਾਮ ਵਜੋਂ ਉਸ ਦੀ ਆਤਮਿਕ, ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਾਂਤੀ ਭੰਗ ਹੋ ਚੁਕੀ ਸੀ। ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਲਭਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਰਾਮ-ਚੀਨਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਗੋਂ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਲ ਮੂੰਹ ਕਰ ਲਿਆ ਅਤੇ ਇਉਂ ਮਨੁੱਖ ਜਤੀਆਂ ਸਤੀਆਂ, ਰਿਧੀਆਂ ਸਿਧੀਆਂ, ਜੋਗੀਆਂ, ਭੋਗੀਆਂ, ਤੀਰਥਾਂ, ਜੰਤ੍ਰਾਂ, ਮੰਤ੍ਰਾਂ, ਤੰਤ੍ਰਾਂ, ਪਾਖੰਡਾਂ, ਗੰਗਾ, ਜਮਨਾ ਦੇ ਤੀਰਥਾਂ ਆਦਿ ਦੇ ਚੱਕਰਾਂ ਵਿਚ ਪੈ ਗਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹੇ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਵੀ ਕੁਝ ਅਧਿਕ ਹੀ ਦਲੇਰੀ ਨਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਤੀਰਥਿ ਨਾਤਾ ਕਿਆ ਕਰੇ ਮਨ ਮਹਿ ਮੈਲੁ ਗੁਮਾਨ॥"[3]

"ਜਤੀ ਸਦਾਵਹਿ ਜੁਗਤਿ ਨ ਜਾਣਹਿ ਛਡਿ ਬਹਹਿ ਘਰਬਾਰੁ॥"[4]

ਜੋਗੀ ਭੋਗੀ ਕਾਪੜੀ ਕਿਆ ਭਵਹਿ ਦਿਸੰਤਰ॥

ਗੁਰ ਕਾ ਸਬਦੁ ਨ ਚੀਨਹੀ ਤਤੁ ਸਾਰੁ ਨਿਰੰਤਰ॥"[5]

"ਤੰਤੁ ਮੰਤੁ ਪਾਖੰਡੁ ਨ ਜਾਣਾ ਰਾਮ ਰਿਦੈ ਮਨੁ ਮਾਨਿਆ॥"[6]

"ਮਨਮੁਖਿ ਭਰਮ ਭਵੈ ਬੇਬਾਣਿ॥ ਵੇ ਮਾਰਗ ਮੂਸੈ ਮੰਤ੍ਰਿ ਮਸਾਣਿ॥

ਸਬਦੁ ਨ ਚੀਨੈ ਲਵੈ ਕੁਬਾਣਿ॥ ਨਾਨਕ ਸਾਚਿ ਰਤੇ ਸੁਖੁ ਜਾਣਿ॥"[7]

"ਤਗੁ ਕਪਾਹਹੁ ਕਤੀਐ ਬਾਮ੍ਹਣੁ ਵਟੇ ਆਇ॥

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਭੈਰਉ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੨)।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਭੈਰਉ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੨)।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ (ਅਸਟਪਦੀ)
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ (ਵਾਰ)
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ (ਅਸਟਪਦੀ, ੧੪)
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ (ਛੰਤ)
7. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ (ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

ਕੁਹਿ ਬਕਰਾ ਰਿੰਨਿ ਖਾਇਆ, ਸਭੁ ਕੋ ਆਖੈ ਪਾਇ॥
ਹੋਇ ਪੁਰਾਣਾ ਸੁਟੀਐ ਭੀ ਫਿਰਿ ਪਾਈਐ ਹੋਰੁ॥
ਨਾਨਕ ਤਗੁ ਨ ਤੁਟਈ ਜੇ ਤਗਿ ਹੋਵੈ ਜੋਰੁ॥"[1]
"ਗੰਗਾ ਜਮੁਨਾ ਕੇਲ ਕੇਦਾਰਾ॥ ਕਾਸੀ ਕਾਂਤੀ ਪੁਰੀ ਦੁਆਰਾ॥
ਗੰਗਾ ਸਾਗਰੁ ਬੇਣੀ ਸੰਗਮੁ ਅਠਸਠਿ ਅੰਕਿ ਸਮਾਈ ਹੇ॥"[2]

ਏਥੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਦ੍ਵੈਤ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ 'ਦੁਬਧਾ' ਵਾਲਾ ਅਸੰਗਠਿਤ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣਾ ਆਤਮ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸ਼ਾਂਤੀ ਪੌਰਾਣਿਕ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਜਿਵੇਂ ਜਤੀਆਂ, ਸਤੀਆਂ, ਸਿੱਧਾਂ, ਜੋਗੀਆਂ, ਤੀਰਥਾਂ, ਜੰਤ੍ਰਾਂ, ਮੰਤ੍ਰਾਂ, ਤੰਤ੍ਰਾਂ, ਮਸਾਣਾਂ, ਜਨੇਊਆਂ, ਮੰਦਰਾਂ, ਗੰਗਾਂ, ਦਰਿਆਵਾਂ ਆਦਿ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਸੰਗਠਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਹ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹਟਕੇ ਖੰਡਿਤ ਬਿਰਤੀ ਸੀ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਪੰਦਰਵੀਂ ਸ਼ਤਾਬਦੀ ਵਿਚ ਅਧੋਗਤੀ ਵਲ ਵਹਿ ਤੁਰਿਆ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਸਤਾਂ ਜਿਵੇਂ ਗੰਗਾ ਦਰਿਆ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਬਖਸ਼ਣ ਵਾਲਾ ਹੋ ਗਿਆ ਜਿਵੇਂ ਵਿਦਵਾਨ ਵੀਰਾਰਡ ਆਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਲੋਕ ਗੰਗਾ ਵਿਚ ਅਸ਼ਨਾਨ ਕਰਕੇ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਸਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੁੱਖ ਨਾਸ਼ ਹੋ ਗਏ ਹਨ।[3] ਇਹ ਅਧੋਗਤੀ ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਵਿਆਪਕ ਹੋ ਗਈ ਸੀ ਕਿ ਬਾਰਬੋਸੇ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਆਹ ਸਮੇਂ ਤੀਵੀਆਂ ਆਪਣਾ ਕੰਵਾਰਾਪਣ ਦੇਵਤੇ ਕੋਲੋਂ ਤੁੜਵਾਉਂਦੀਆਂ ਸਨ।[4]

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ (ਵਾਰ)
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ (ਸੋਲਹੇ)
3. "The Indians regard the Genges as holy and believe when they bathe therein, they are absolved of all their sins, and Mahomedans as well Gentiles deem to the water to be blessed, and to wash away all the offences, just as we need regard of confession." Vide, *The Voyage of Pyrard*, Part I, p. 336.
4. "And another sort of idolatory is practised in this Kingdom. Many women, though their supersitition, dedicate the maiden head of their daughters to one of their idols, and as soon as they reach the age of twelve years they take them to the monastry or house of worship where that idol is accompanised with exceeding respect, by all their Kindred, holding a festival for the maid as though she were to be married.............on the said stone is another stone as high as a stooping man, in the middle of which is a whole in which is inserted a sharp pointed stick. The maid's mother then goes inside the granting with her daughter and some of the other men of her kin, and after great ceremonies, have been performed, as to which I have scant knowledge by reason, that they are concealed from view, the girl with that stick takes her own virginity and sprinkles the blood on those stones and there with their idolatory is accomplished". Vide the Book of *Durate Barbosa*, Book I, pp. 222-23.

ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਪਰਮ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਥਵਾ 'ੴ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਤੋਂ ਨਿਖੜ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਿੱਛੇ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਤਮਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਿਕ, ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਆਦਿ ਭਿੰਨ ਗਿਆਨ-ਭਾਵ-ਖੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਕੇਂਦ੍ਰਤ ਕਰਕੇ 'ੴ' ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸਿਰਜ ਕੇ ਨਿਆਂਇ ਦੀ ਲਭਿਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਦੋਂ ਉਹ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੇ ਸਮੀਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਨਿਆਇ ਨਾਲ ਵਾਧੂ ਭਰਮਾਂ ਦਾ ਨਿਸ਼ੇਧ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਭਰਮ-ਨਿਸ਼ੇਧ ਪਰਮ ਨਿਆਇ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਟੁੱਟਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਜਦੋਂ ਪਰਮ-ਨਿਆਇ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹਟ ਕੇ ਆਪਣਾ ਆਤਮਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਗ ਪਿਆ ਤਾਂ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਹ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਸੁੱਤੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣ ਦੇ ਆਹਰ ਵਿਚ ਹੀ ਲੱਗਾ ਰਿਹਾ, ਪਰ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਗਰਗਾਮੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤਿਗਾਮੀ ਸੇਧ ਵੱਲ ਮੋੜ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਇਉਂ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਧੋਗਤੀ ਵੱਲ ਲੈ ਤੁਰੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਉ=ੱਤੇ ਪੌਰਾਣਿਕ-ਕਲਪਾਂ ਦੇ ਅੰਕੁਸ਼ ਨੂੰ ਹਟਾਕੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵ ਸੱਚ ਜਾਂ ਨਿਆਇ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਤਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇੱਕ ਕ੍ਰਾਂਤੀਸ਼ੀਲ ਕਦਮ ਸੀ, ਕਿਉਂ ਜੋ ਅਜਿਹੀ ਪਰਿਵਰਤੀ ਤਦ ਹੀ ਵਿਆਪਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸਮਾਜਿਕ ਗਤੀ ਅਗਾਂਹ ਵੱਧਦੀ ਹੈ।[1] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦੋਂ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪੌਰਾਣ ਤੇ ਸਮਾਲੋਚਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਦ ਉਹ ਨਾ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸੰਬੰਧੀ ਸੁਚੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਸਗੋਂ ਉਹ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਅਗਾਂਹ ਤੋਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਪੌਰਾਣ-ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਆਧੁਨਿਕ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਮਹਤ੍ਵਸ਼ੀਲ ਹੀ ਹੈ। ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਪੌਰਾਣ-ਵਰਣਨ ਨਾਲ ਇਕ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਸੌਂਦਰਯ-ਅਨੁਭਵ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਇਹ ਸਾਡੇ ਮਨ ਤੋਂ ਪੌਰਾਣਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਮੈਲ ਲਾਹਕੇ ਸਾਨੂੰ 'ਸਚ' ਦੀ ਪਛਾਣ ਬਾਰੇ ਉਤਸ਼ਾਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਪੌਰਾਣ ਸੰਬੰਧੀ ਅਜਿਹਾ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪਰ ਕਾਵਿ-ਮਈ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਇਕ ਉੱਤਮ ਕਾਵਿ ਵਾਲੇ ਲਖਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਛੂੰਹਦਾ ਹੈ।

---

1. "In such case truth is not needed. All they need is some stimulus to drive them to follow the ways of the tradition. Myth serves this end when, however, the guiding tradition breaks down, as all inclusive traditions are breaking today the myth may lead to disaster. Truth must then intervene to take its place. Perhaps we shall always need myths, but control by myths must decline and control by truth must increase, as social complexity advances." *An Encyclopeadia of Religion*, p. 515.

ਪ੍ਰਤੀਕ-ਵਿਧਾਨ

ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਜਿਸ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਆਧਾਰ ਪਦਾਰਥ ਹੈ, ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦਿਆਂ ਆਪਣਾ ਮੂੰਹ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕਤਾ ਵੱਲ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ, ਅਥਵਾ ਇਸ ਨੇ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਵਿਚ ਜਗਤ ਦੀ ਸਥੂਲ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲੰਘ ਕੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਹੋਂਦ ਵਿਆਪਕ ਕਰ ਲਈ ਹੈ। ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਵਾਪਰੀ ਅਜਿਹੀ ਨਿਰਾਕਾਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਜੇਕਰ ਯੋਗ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀ ਹੁਣ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀਆਂ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਵਿਧੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਵਾਸਤਵਿਕ ਵਿੱਧੀ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।[1] ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਇਲੈਕੱਟ੍ਰਾਨ-ਸਿਰਜਣਾ ਵਾਸਤਵਿਕ ਨਾ ਹੋਕੇ ਕੇਵਲ ਕਾਲਪਣਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੀ ਬਣ ਚਲੀ ਹੈ।[2] ਸਰ ਜੇਮਜ਼ ਜੀਨਜ਼ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਬ੍ਰਿਟਿਸ਼ ਵਿਗਿਆਨੀ ਨੇ ਇਲੈਕੱਟ੍ਰਾਨ ਨੂੰ ਭੈ, ਸੰਸੇ ਵਾਂਗ ਨਿਰਾਕਾਰੀ ਹੀ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ।[3] ਇਸੇ ਲੇਖਕ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ Physics & Philosophy ਵਿਚ ਪਦਾਰਥਿਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਇਉਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ :

> "We may picture the world of reality as a deeper flowing stream; the world of appearance in its surface, below which we cannot see."[4]

---

1. "So in place of the deceitful and chaotic representations of the senses science has substituted varying systems of symbolic representation." Loncoln Barnett, *The Universe* and Dr. Einstein, p. 119.
2. "Thus in a sense the electrons are not 'real' but merely theoratical symbols." Loncoln Barnett, *Ibid.*, p. 121.
3. "The hard sphere", declared the British Physicist Sir James Jeans, "has always a definite position in space; the electron apparently has not. A hard sphere takes up a very definite amount of room, and electron, well it is probably as meaningless to discuss how much room a fear, an anxiety, or an uncertainty takes up." Quoted from Loncoln Barnett, *The Universe and Dr. Einstein*, p. 28.
4. Sir James Jeans, *Physics & Philosophy* (Cambridge, At the University Press, 1948), p. 193.

   Vide also. "My answer is that a real thing 'is characterized by constantly recurring qualities. Thus, an electron with its discrete charge and rest mass is a real thing. But the probability curve or function describing past statistical experiences is not real thing, even when the curve looks wave-like. Also, using the good Doctor Johnson's language : you can kick a stone, and you also can kick an electron, and even a water wave and an electromagnetic wave, and be hurt by them, proving their reality'. But you can not kick, or be hurt by a curve representing probabilities of possible events". Alfred Lande : *Dualism to Unity in Quantum Physics*, (Cambridge-At the University Press, 1960), pp. 73-74.

ਇਸ ਟੂਕ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨੀ ਜਦੋਂ ਇਸ ਪਦਾਰਥਿਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਵਹਿ ਰਹੀ ਨਦੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਵਿਧਾਨ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਦਾਰਥਿਕ ਜਗਤ ਏਥੇ ਕੋਈ ਵਾਸਤਵਿਕ ਨਦੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪਦਾਰਥਿਕ ਜਗਤ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਨਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਭਾਂਤ ਅੱਜ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਨਿਰਾਕਾਰਤਾ ਵਿਆਪਕ ਕਰਕੇ ਪਦਾਰਥਿਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਕਾਫ਼ੀ ਔਖ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਇਸ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਪਰਾਲਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਕ ਬੌਧਿਕ ਜਿੱਤ ਹੀ ਹੈ।[1] ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਨਿਰਾਕਾਰਤਾ ਦੇ ਵਾਪਰ ਜਾਣ ਨਾਲ ਵਿਗਿਆਨ ਵੀ ਰਹੱਸ ਵਾਲੇ ਪਾਸੇ ਵਧ ਚਲਿਆ ਹੈ।[2] ਅਜਿਹੇ ਰਹੱਸ ਨਾਲ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਸਥਿਤੀ ਉਪਸਥਿਤ ਹੋ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਰਗਸਾਂ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਵਿਧਾਨ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[3] ਹਰਬਰਟ ਰੀਡ ਨੇ ਇਸ ਉਕਤੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਿਆਂ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ 'ਟੈਕਨਾਲੋਜੀ' ਨਾਲ, ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਵਿਧਾਨ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ, ਸਗੋਂ ਵਾਸਤਵਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਹੋਰ ਵੀ ਆਵਸ਼ਿਕਤਾ ਵਧਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ।[4] ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਵਿਧਾਨ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਅਧਿਕ ਹੋ ਜਾਣ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਣ ਅਸੀਂ ਉਪਰੋਕਤ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਕੇਵਲ ਇਹੋ ਹੀ ਸੋਚ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅੱਜ ਦੇ ਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਗਿਆਨ ਦੇਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਖੇਤਰ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਗਿਆਨ-ਸਰੋਤਾਂ ਵੱਲ ਵੀ ਵਧਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਐਡਿਗੰਟਨ ਅਤੇ ਜੀਨਜ਼ ਦੋਹਾਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਅੰਤਰਗਤ ਜਗਤ ਅਤੇ ਬਾਹਰਗਤ ਜਗਤ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦਿਆਂ ਇਹੋ ਹੀ ਸਿੱਧ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਮਾਨਸਿਕ ਹੀ ਹੈ।[5] ਸੋ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖ ਕੇ ਹੀ Pierre Thevenaz[6] ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਬਾਹਰਵਰਤੀ ਤੱਥਾਂ ਨਾਲੋਂ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਚੇਤਨਾ ਦਾ

---

1. Bertrand Russell, *Our Knowledge of the External World*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1949. p. 87.
2. Lincoln Bernett, *The Universe* and Dr. Einstein, p. 120.
3. "Metaphysics is therefore the science which claims to disperse with symbols". Henry Bergson, *Introduction to Metaphysics*, p. 8.
4. J.E. Cirlot, *A Dictionary of Symbols* : Translated from the Spanish by Jack Sage (Routledge and Kegan Paul, London.) Forwarded by Herbert Read, p. X.
5. "Nevertheless although they adopt very different routes, both Edington and Jeans arrive at very much the same conclusion, namely, that the ultimate nature of the Universe is mental." J.W.N. Sullivan, *The Limitations of Science*, p. 145.
6. Pierre Thevenaz, *What is Phenomenology*, p. 37.

ਵਿਸ਼ੇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਥੋਂ ਤਕ ਕਿ ਇਸ ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜਿਹੀ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਇਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਨਾਲੋਂ ਕਵੀ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਵਿਧਾਨ ਰਾਹੀਂ ਯੋਗ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।[1] ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਚੇਤਨਾ, ਮਾਨਸਿਕ ਰਹੱਸ ਜਾਂ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਸਤਿ ਦਾ ਉਲੇਖ ਭਾਵੇਂ 'ਪਦਾਰਥ', 'ਸ਼ਕਤੀ', 'ਪਰਮ ਆਤਮਾ' ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਜੁੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜਿਹਾ ਉਲੇਖ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।[2] ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਸਗੋਂ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੋਣਾ ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀਆਂ ਸੀਮਤ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਅਸੀਮ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਇਕ ਸੰਕਲਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇਹ ਅਸਮਰਥਾ ਬਾਹਰਗਤ ਜਗਤ ਅਤੇ ਅੰਤਰਗਤ ਜਗਤ ਦੇ ਸੰਪੂਰਣ ਗਿਆਨ ਦੀ ਅਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਕੇ ਹੀ ਹੈ। ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਆਇਨਸਟਾਇਨ ਨੇ ਜੋ ਕਾਲ-ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵਿਧੀ ਵਿਆਪਕ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਗਿਆਨ-ਰਹਿਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ[3] ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਜੋ ਜੁੰਗ ਨੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਵੀ ਕਠਿਨ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੋ ਦੋਹਾਂ ਜਗਤਾਂ ਦੇ ਸੱਚ ਦੀ ਠੀਕ-ਠੀਕ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੀ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਕੋਈ ਇਕ ਮੁੱਖ 'ਸੰਕਲਪ-ਰੂਪ' ਸਿਰਜਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਿਆ। ਸੱਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਉਪਜੀ ਅਜਿਹੀ ਰਹੱਸਮਈ ਪਰਿਵਰਤੀ ਨੇ ਜੋ ਗਿਆਨ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਰਹੀ, ਪ੍ਰਤੀਕ-ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਉਤਪੰਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਡਾ. ਜੁੰਗ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਦੋ ਕਾਰਣ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਕ ਇਹ ਕਿ ਹਰ ਇਕ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣਾ ਅਵਚੇਤਨ ਵਸਤੂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਇਹ ਕਿ ਹਰ ਵਸਤੂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਨਾ ਕੋਈ ਅਗਿਆਤ ਪੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[4] ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਵਚੇਤਨ ਵਸਤੂ ਰੱਖਣਾ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਦਾ ਅਗਿਆਤ ਪੱਖ ਹੋਣਾ ਵਰਣਨ-ਹੀਣ ਰਹੱਸਮਈ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਵਿਧਾਨ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਬਿੰਬਤ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਕਾਰਣਾਂ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਵਿਧੀ ਨੇ ਵਾਸਤਵ

1. Pierre Thevenaz, *What is Phenomenology*, pp. 62-64.
2. "Whether you call the principle of existence 'God', 'matter', 'energy' or anything else you like, you have created nothing; you have simply changed a symbol." Dr. Jung : *'Psychology and Religion*, Translated by R.F.C. Hull, Routledge And Kegan Paul, London, 1958, p. 476.
3. "The fourth dimension is unknownable", P.D. Ouspensky : *A New Model of the Universe*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1960, p. 75.
4. "This symbolization comes about firstly because every human being has unconscious contents and secondly because every object has an unknown side."

Dr. Jung : *"Psychology and Religion"*, p. 258.

ਵਿਚ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਹੀ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਅਰਨੈਸਟ ਕਜ਼ਾਇਰਿਰ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪਸ਼ੂਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵਿਸ਼ਾਲਤਰ ਯਥਾਰਥ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਲਗ ਪਿਆ ਸਗੋਂ ਯਥਾਰਥ ਸੰਬੰਧੀ ਉਹ ਨਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵੀ ਸੋਚਣ ਲਗ ਪਿਆ।[1] ਸੋ ਇਹ ਹੈ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਣ ਅਤੇ ਆਵਸ਼ਿਕਤਾ, ਜਿਸ ਸਦਕਾ ਮਨੁੱਖ ਸੱਚ ਨੂੰ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੇ ਕੁਝ ਯੋਗ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਨਿਰਣੇ ਅਨੁਸਾਰ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਅਤੇ ਪਰਾਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਜੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਅਸਮਰਥਾ ਦਿਖਾ ਰਹੇ ਹਨ ਤਾਂ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀਆਂ ਲਈ ਤਾਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਜੋ ਕਾਲ-ਰਹਿਤ, ਅਲਖ, ਅਪਾਰ, ਅਗੰਮ, ਅਗੋਚਰ, ਅਜੋਨੀ, ਸੰਭਉ, ਅਰੂਪ[2] ਆਦਿ ਹੈ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਨਾ ਅਤਿਅੰਤ ਹੀ ਔਖਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸੰਬੰਧੀ ਕੀਤੇ ਹਰ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਸੀਮਤ ਅਤੇ ਅਸਮਰਥ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

"ਕਥਨਾ ਕਥੀ ਨ ਆਵੈ ਤੋਟਿ॥
ਕਥਿ ਕਥਿ ਕਥੀ ਕੋਟੀ ਕੋਟਿ ਕੋਟਿ॥"[3]

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸੰਪੂਰਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਣਨ-ਸਹਿਤ ਨਾਲੋਂ ਵਰਣਨ-ਰਹਿਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਜੋ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਤੋਂ ਪਾਰ (transcendental) ਹੈ, ਉਹ ਸੁਨਯ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੇ ਜਾ ਕੇ 'ਵਿਸਮਾਦ'[4] ਮਈ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸਮਾਦ

---

1. "This new acquisition (Symbolic System) transforms the whole of human life. As compared with the other animals, man lives not merely in a broader reality, he lives so, to speak, in a new dimension of reality."

   Ernst Cassirer : *An Essay on Man*, p. 43.

2. "ਅਲਖ ਅਪਾਰ ਅਗੰਮ ਅਗੋਚਰਿ, ਨਾ ਤਿਸੁ ਕਾਲ ਨਾ ਕਰਮਾ॥
   ਜਾਤਿ ਅਜਾਤਿ ਅਜੋਨੀ ਸੰਭਉ, ਨਾ ਤਿਸੁ ਭਾਉ ਨਾ ਭਰਮਾ॥
   ....
   ਨਾ ਤਿਸੁ ਰੂਪ ਵਰਨੁ ਨਹੀਂ ਰੇਖਿਅ ਸਾਚੇ ਸਬਦਿ ਨੀਸਾਣੁ॥
   ਨਾ ਤਿਸੁ ਮਾਤ ਪਿਤਾ ਸੁਤ ਬੰਧਪ ਨਾ ਤਿਸੁ ਕਾਮ ਨਾ ਨਾਰੀ॥
   ਅਕਲ ਨਿਰੰਜਨ ਅਪਰ ਪਰੰਪਰ, ਸਗਲੀ ਜੋਤਿ ਤੁਮਾਰੀ॥"

   ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੋਰਠਿ

3. ਮ: ੧, ਜਪੁ।

4. "ਆਦਿ ਕਉ ਬਿਸਮਾਦੁ ਬੀਚਾਰੁ ਕਥੀਅਲੇ
   ਸੁੰਨ ਨਿਰੰਤਰਿ ਵਾਸੁ ਲੀਆ॥" ਮ. ੧, ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ, (ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

   ਜਾਂ

   "ਵਿਸਮਾਦੁ ਨੇੜੈ ਵਿਸਮਾਦੁ ਦੂਰਿ॥ ਵਿਸਮਾਦੁ ਦੇਖੈ ਹਾਜਰਾ ਹਜੂਰਿ॥
   ਵੇਖਿ ਵਿਡਾਣੁ ਰਹਿਆ ਵਿਸਮਾਦੁ॥ ਨਾਨਕ ਬੁਝਣੁ ਪੂਰੈ ਭਾਗਿ॥"

   ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ

ਅਵਸਥਾ ਅਨੁਭਵ-ਅਵਸਥਾ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸੰਕਲਪ-ਬੱਧ ਨਾਲੋਂ ਭਾਵ-ਮਈ ਜਾਂ ਭਾਵ-ਸ੍ਵਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇਹ ਕਹੋ ਕਿ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਕੋਈ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ ਜੋ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਪਰਮ-ਸਤਿ ਤਾਂ ਇਕ ਅਜਿਹੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਕੇਵਲ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਲਈ ਅਸੀਂ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਸ਼ਬਦ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨੇ ਅਯੋਗ ਨਾ ਸਮਝਾਂਗੇ :

> "...............Jung does not speak of God as an idea,..........God is not thought or contrived, nor is He apprehended and exhausted by our ideas; he is experienced. Jung prefers to speak of God-symbol ....He may speak sometime of a God-image, which is, however, not to be thought of as a metaphorical representation of God."[1]

ਅਜਿਹੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਜੋ ਸੰਕਲਪ-ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਹੀ ਖੇਤਰ ਬਣ ਚੁਕਿਆ ਹੈ, ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਸ ਨੇ ਇਕ ਅਨੰਤ (Infinity) ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਅਵਸਥਾ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਕਥਨਾ ਜੁੰਗ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਅਤਿਅੰਤ ਕਠਨ ਹੈ। ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਅਨੰਤਗਤ ਜਗਤ ਜਾਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਜੇਕਰ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਕੇਵਲ ਬਿੰਬ-ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।[2] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਦੁਆਰਾ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਸੰਕਲਪ-ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ। ਏਥੇ ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਧਾਨ ਦਾ ਉਲੇਖ ਕਰਾਂਗੇ।

ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਵਿਧਾਨ :

ਪਰਮ-ਸਤਿ ਜੋ ਆਤਾਰਕਿਕ ਹੈ, ਸੰਕਲਪ-ਵਿਧੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ, ਨਿਰਗੁਣ ਹੈ, ਅਮੂਰਤ ਹੈ, ਦੀ ਆਰਤੀ ਜਦੋਂ ਸਮੂਰਤ ਕਰਕੇ ਉਤਾਰੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਬਿੰਬ-ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰੂਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਸੋ ਕਾਵਿ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਤਿਅੰਤ ਕਲਾਤਮਕ ਹੈ। ਪਰ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸੰਕਲਪ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਵਰਤਿਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :

"ਨਾਮੁ ਤੇਰਾ ਦੀਵਾ, ਨਾਮੁ ਤੇਰੋ ਬਾਤੀ, ਨਾਮੁ ਤੇਰੋ ਤੇਲੁ ਲੇ ਮਾਹਿ ਪਸਾਰੇ।।
ਨਾਮ ਤੇਰੇ ਕੀ ਜੋਤਿ ਜਗਾਈ, ਭਇਓ ਉਜਿਆਰੋ ਭਵਨ ਸਗਲਾਰੇ।।"[3]
"ਲੇਹੁ ਆਰਤੀ, ਹੋ ਪੁਰਖ ਨਿਰੰਜਨ ਸਤਿਗੁਰੁ ਪੂਜਹੁ ਭਾਈ।।

---

1. Avid M Dry, *The Psychology of Jung*, London, Methuen & Co. Ltd., 1961, p. 137.
2. Dr. Jung, *Psychology And Alchemy*, pp. 10-11.
3. ਰਵਿਦਾਸ, ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ।

ਠਾਢਾ ਬ੍ਰਹਮਾ ਨਿਗਮ ਬੀਚਾਰੈ, ਅਲਖੁ ਨ ਲਖਿਆ ਜਾਈ॥
ਤਤੁ ਤੇਲੁ ਨਾਮ ਕੀਆ ਬਾਤੀ, ਦੀਪਕੁ ਦੇਹ ਉਜਾਰਾ॥
ਜੋਤਿ ਲਾਇ ਜਗਦੀਸ ਜਗਾਇਆ, ਬੂਝੈ ਬੂਝਨ ਹਾਰਾ॥"[1]

ਏਥੇ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਰਸਮੀ ਆਰਤੀ ਦੇ ਸੀਮਤ-ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਰਕੇ ਆਰਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਜਿਹੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬਿੰਬ-ਵਿਧੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਧੀ ਨਾਲੋਂ ਸੰਕਲਪ-ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਅਧਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ, ਕਿਉਂ ਜੋ ਨਾਮ ਦਾ ਦੀਵਾ ਅਤੇ ਤੇਲ ਆਦਿ ਭਾਵ ਨਾਲੋਂ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਬਹੁਤਾ ਟੁੰਬਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦੋਂ ਇਸੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪ-ਵਿਧੀ ਦੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕੌਸ਼ਲਤਾ ਵਲ ਵਧਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ :

"ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ ਰਵਿ ਚੰਦੁ ਦੀਪਕ ਬਨੇ ਤਾਰਿਕਾ ਮੰਡਲ ਜਨਕ ਮੋਤੀ॥
ਧੂਪੁ ਮਲਆਨਲੋ ਪਵਣੁ ਚਵਰੋ ਕਰੇ ਸਗਲ ਬਨਰਾਇ ਫੂਲੰਤ ਜੋਤੀ॥
ਕੈਸੀ ਆਰਤੀ ਹੋਇ ਭਵਖੰਡਨਾ ਤੇਰੀ ਆਰਤੀ ਅਨਹਤਾ ਸਬਦ ਵਾਜੰਤ ਭੇਰੀ॥ ਰਹਾਉ॥
ਸਹਸ ਤਵ ਨੈਨ ਨਨ ਨੈਨ ਹਹਿ ਤੋਹਿ ਕਉ ਸਹਸ ਮੂਰਤਿ ਨਨਾ ਏਕ ਤੋਹੀ॥
ਸਹਸ ਪਦ ਬਿਮਲ ਨਨ ਏਕ ਪਦ ਗੰਧ ਬਿਨੁ ਸਹਸ ਤਵ ਗੰਧ ਇਵ ਚਲਤ ਮੋਹੀ॥
ਸਭ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਹੈ ਸੋਇ॥ ਤਿਸ ਦੈ ਚਾਨਣਿ ਸਭ ਮਹਿ ਚਾਨਣੁ ਹੋਇ॥
ਗੁਰ ਸਾਖੀ ਜੋਤਿ ਪਰਗਟੁ ਹੋਇ ਜੋ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਸੁ ਆਰਤੀ ਹੋਇ॥

....

ਕ੍ਰਿਪਾ ਜਲੁ ਦੇਹਿ ਨਾਨਕ ਸਾਰਿੰਗ ਕਉ ਹੋਇ ਜਾਤੇ ਤੇਰੈ ਨਾਇ ਵਾਸਾ॥"[2]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਏਥੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਕਿਸੇ ਸੰਕਲਪ ਜਾਂ ਤਰਕ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸਗੋਂ ਬਿੰਬ-ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਏਥੇ ਸਮੁੱਚਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਹੀ ਆਰਤੀ ਦਾ ਬਿੰਬ ਹੈ। ਥਾਲ, ਧੂਪੁ, ਨੈਣ, ਮੂਰਤਿ, ਗੰਧ, ਕਵਲ, ਮਕਰੰਦ, ਜਲ, ਸਾਰਿੰਗ ਆਦਿ ਸਭ ਵਸਤਾਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲੋਂ ਅਨੁਭਵ-ਜਗਤ ਦੇ ਵਧੀਕ ਸਮੀਪ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਇਉਂ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਬਝਿਆ ਦਰਸਾਉਣਾ ਜਿਥੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਠੀਕ ਹੈ ਉਥੇ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਉਹ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸੌਂਦਰਯ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਾਵਿ ਦਾ ਸਾਰਾ ਵਾਯੂਮੰਡਲ ਆਰਤੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੈ। ਆਰਤੀ ਇਕ archetype ਬਿੰਬ ਹੈ ਜੋ ਨਵ-ਅਰਥ ਪਾਸਾਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਰਤੀ ਦੀ ਰਸਮੀ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਨੂੰ ਤੋੜ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੋ ਏਥੇ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਪੱਖ ਤੋਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਏਕਤਾ

---

1. ਕਬੀਰ, ਰਾਗ ਪ੍ਰਭਾਤੀ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ (ਆਰਤੀ)।

ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਜਾਂ ਸੰਕਲਪ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ। ਏਥੇ ਅਜਿਹੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਕਾਵਿ-ਚਿੱਤਰ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਜਿਸਦਾ ਆਧਾਰ ਕੇਵਲ ਬਾਹਰਗਤ ਸਥੂਲਤਾ ਤਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ 'ਸਭ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਹੈ ਸੋਇ' ਆਖ ਕੇ ਹਰ ਸਥੂਲ ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਅਰਥ ਉਤਪੰਨ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਸੋ ਏਥੇ ਇਕ ਤਾਂ ਸਾਰਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਆਰਤੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਸਭ ਆਰਤੀ ਵਾਲੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਸਥੂਲਤਾ ਤੁੱਟ ਕੇ ਵਸਤਾਂ ਅੰਦਰ ਹੀ ਜੋਤਿ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਸਾਰਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਜਾਂ ਸਾਮੂਹਿਕ ਕਾਵਿ-ਵਾਯੂਮੰਡਲ ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਆਰਤੀ ਉਤਾਰੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਿਥੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬ ਬਣਾ ਰਹੇ ਹਨ ਉਥੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਵੀ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਸਮਾ ਰਹੇ ਹਨ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਏਥੇ ਸਿਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਭਾਵ-ਰੂਪ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਆਰਤੀ ਇਉਂ ਸੰਕਲਪ-ਭਾਵ ਨੂੰ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਿੰਬ ਆਰਤੀ ਦਾ ਪੌਰਾਣਿਕ ਅਤੇ ਪੁਰਾਤਨ ਸੰਕਲਪ ਤੋੜ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਨਵ-ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ ਅਭੇਦਿਤ ਕਰਕੇ ਸੰਕੀਰਣ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀਆਂ ਸਭ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋੜ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਉਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿਚ ਵੀ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਨੇਮ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪਰਮ-ਸਤਿ ਜਿਸਨੂੰ ਤਾਰੇ, ਗਗਨ, ਚੰਦ ਆਦਿ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਜਗਤ, ਦੇਵੀ, ਦੇਵਤੇ, ਸਿੱਧ, ਨਾਥ, ਪਉਣ, ਪਾਣੀ, ਈਸਰ, ਬਰਮ੍ਹਾ, ਇੰਦ੍ਰ, ਜਤੀ, ਸਤੀ, ਪੰਡਿਤ, ਜੋਧੇ, ਸੂਰੇ, ਖੰਡ, ਮੰਡਲ, ਭਗਤ ਆਦਿ ਵਿਚ ਵੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਇਹ ਸਭ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ 'ਦਰ' ਤੇ ਗਾਇਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।[1] ਸੋ ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਰਾਹੀਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ-ਗਿਆਨ (Cosmology), ਪੌਰਾਣ (Myth), ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਜਗਤ, ਧਾਰਮਿਕ ਜਗਤ ਆਦਿ ਸਭ ਬਿਖਰੇ ਕਲਪਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਏਕਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਕ ਪਾਸੇ ਪਉਣ, ਪਾਣੀ, ਪੰਡਿਤ, ਜੋਧੇ ਆਦਿ ਵਾਸਤਵਿਕ ਯਥਾਰਥ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਆਪਣੇ ਸੰਕੀਰਣ ਅਰਥ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਗਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕੋਸ਼-ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਜਗਤ ਉਤਪੰਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਕ 'ਦਰ' ਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਹੈ, ਖੜੋਕੇ ਗਾਇਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਿਕ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਵਾਸਤਵਿਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਕਰਕੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ ਅਭੇਦਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪਾਲਣਾ ਕਰ ਵਿਖਾਈ ਹੈ। ਅਰਨਸਟ ਕਜ਼ਾਇਰਰ ਦੀਆਂ ਨਿਮਨ ਲਿਖਤ ਸਤਰਾਂ ਸਾਡੇ ਮੱਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ :

---

1. "ਸੋ ਦਰੁ ਕੇਹਾ ਸੋ ਘਰੁ ਕੇਹਾ ਜਿਤੁ ਬਹਿ ਸਰਬ ਸਮਾਲੇ॥
.... ॥" (ਮ. ੧, ਜਪੁ)।

"No longer in a merely physical universe, man lives in symbolic universe. Language, myth, art and religion are parts of this universe. They are varied threads which weaves the symbolic net, the tangled web of human experience. All human progress in thought and experience refines upon and strengthens this net."[1]

ਸੋ ਏਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਮੁਚੇ ਜਗਤ ਦਾ ਬਿੰਬ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ 'ਦਰ' ਸ਼ਬਦ ਸਥੂਲਤਾ ਤੋਂ ਟੁੱਟਕੇ ਨਵ-ਅਰਥਾਂ* ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰ ਗਿਆ ਹੈ :

"A symbol has no actual existence as a part of the physical world, it has a 'meaning.'[2]

ਏਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜਗਤ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਅਨੁਕਰਣਿਕ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਨਿਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹੇ, ਸਗੋਂ ਸਾਰੇ ਜਗਤ ਨੂੰ ਇਕ 'ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਰੂਪ'[3] ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਜੋ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਕਲਾ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਖਿਪਿਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ 'ਦੇਸ਼-ਰੂਪ' ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸਗੋਂ ਦੇਸ਼ ਦਾ ਰੂਪ ਆਪਣੀ ਕਲਾਤਮਿਕ ਸਿਰਜਣਾ ਰਾਹੀਂ ਬਣਾ ਰਹੇ ਹਨ[4] ਜੋ ਕਲਾਕਾਰ ਦਾ ਮੁਖ ਕਰਤਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਚਿਤ੍ਰ ਉਕਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਜਣਾ ਸੰਕਲਪ-ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਉਸਾਰ ਰਹੇ।

ਉਪਰੋਕਤ ਕਾਵਿ-ਟੁਕਾਂ ਵਿਚ ਸਾਮੂਹਿਕ ਦੇਸ-ਅਨੁਭਵ ਸਾਮੂਹਿਕ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

"ਸਦਾ ਸਦਾ ਤੂੰ ਏਕੁ ਹੈ ਤੁਧੁ ਦੂਜਾ ਖੇਲੁ ਰਚਾਇਆ॥

....

ਇਕਨਾ ਬਖਸਹਿ ਮੇਲਿ ਲੈਹਿ ਗੁਰਮਤਿ ਤੁਧੈ ਲਾਇਆ॥

ਇਕਿ ਖੜੇ ਕਰਹਿ ਤੇਰੀ ਚਾਕਰੀ ਵਿਣੁ ਨਾਵੈ ਹੋਰ ਨ ਭਾਇਆ॥"[5]

---

1. Ernst Cassirer : *An Essay on Man* (A Double Day Anchor Book, New York, 1956), p. 43.
2. *Ibid.*, p. 80.
3. "Significant-form is the essence of every art, it is what we mean by calling anything 'artistic'." S.K. Langer, *Feeling & Form*, p. 24.
4. "This means that for the beholder, the work of art must not be only a shape in space : but a shaping of space." *Ibid*, p. 71.
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ (ਵਾਰ)।

*ਆਧੁਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪਰਾਅਰਥ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।

"ਤੂ ਆਪੇ ਆਪਿ ਸੁਜਾਣ ਹੈ ਵਡ ਪੁਰਖ ਵਡਾਤੀ॥"[1]

"ਤੂ ਪ੍ਰਭੂ ਸਭਿ ਤੁਧੁ ਸੇਵਦੇ ਇਕ ਢਾਢੀ ਕਰੇ ਪੁਕਾਰ॥"[2]

"ਤੂ ਸਚਾ ਸਚਿਆਰ ਜਿਨਿ ਸਚੁ ਵਰਤਾਇਆ॥"[3]

"ਤੂ ਕਰਤਾ ਪੁਰਖੁ ਅਗੰਮ ਹੈ ਆਪਿ ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਉਪਾਤੀ॥
ਰੰਗ ਪਰੰਗ ਉਪਾਰਜਨਾ ਬਹੁ ਬਹੁ ਬਿਧਿ ਭਾਤੀ॥
ਤੂੰ ਜਾਣਹਿ ਜਿਨਿ ਉਪਾਇਐ ਸਭੁ ਖੇਲੁ ਤੁਮਾਤੀ॥"[4]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਟੂਕਾਂ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਗਣਿਤਿਕ ਜਾਂ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ (ਕਰਤਾਪੁਰਖ) ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਚਿਤਵਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਲਈ ਅਜੇਹੇ ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਮ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਤੀਕ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਗਣਿਤਿਕ ਆਦਿ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਰਾਜਨੀਤਕ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸੰਕੀਰਣ ਅਰਥ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਉਚੇਰੇ ਅਰਥਾਂ ਸਹਿਤ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕੋਸ਼-ਅਰਥਾਂ ਜਾਂ ਤਾਰਕਿਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋ ਪਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵੀ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਮੱਧ-ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪ੍ਰਧਾਨ-ਸ਼ਕਤੀ ਰਾਜੇ ਜਾਂ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਕੋਲ ਸੀ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਿਕ, ਨਿਰਣਾਇਕ, ਪ੍ਰਬੰਧਕੀ ਆਦਿ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਸਭ ਉਤੇ ਹਾਵੀ ਸੀ ਅਰਥਾਤ ਉਹ ਆਪਣੇ ਰਾਜਵਰਗ ਉਤੇ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਸਾਧਾਰਣ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਕਿਉਂ ਛਾਇਆ ਹੋਇਆ ਸੀ? ਇਸ ਦੇ ਕਈ ਕਾਰਣ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਮੋਟੇ ਜੇਹੇ ਕਾਰਣ ਇਹ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਨੇ ਤਸ਼ੱਦਦ ਨਾਲ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਹੱਕ ਆਪਣੇ ਅਧੀਨ ਕਰ ਲਏ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਣ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਨ ਡਰ ਨਾਲ ਸਹਿਮ ਗਏ ਸਨ। ਮੁਸਲਿਮ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਸਮਝ ਕੇ ਹਿੰਦੂ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਜਗਤ ਉਤੇ ਛਾਏ ਹੋਏ ਸਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਾਸ਼ਮ ਨਿਜ਼ਾਮਿ-ਨੇਸ਼ਾਹਪੁਰੀ (Hasam Nizam-i-Naishapuri) ਦੀ ਰਚਿਤ ਪੁਸਤਕ ਤਾਜੁਲ-ਮੁਆਸਿਰ

---

1. ਮ: ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ (ਵਾਰ)।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ (ਪਉੜੀ)।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ (ਪਉੜੀ)।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ (ਵਾਰ-ਪਉੜੀ)।

(Taj-ul-Ma'asir) ਵਿਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕੁਤਬਦੀਨ ਐਬਕ (1194-1210) ਨੇ ਮੇਰਠ ਉਤੇ ਜਿੱਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ, ਮੰਦਰ ਢਾਹ ਕੇ ਮਸਜਦਾਂ ਬਣਾਈਆਂ, ਕਾਲਿੰਜਰ (Kalinjar) ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਇਕ ਹਜ਼ਾਰ ਤੋਂ ਵਧ ਹਿੰਦੂ ਕਤਲ ਕਰਵਾਏ,[1] ਮਿਨਹਾਜੁਲ-ਸਿਰਾਜ (Minhajul-Siraj) ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਤਬਕਾਤ-ਇ-ਨਾਸਰੀ' (Tabaqat-i-Nasiri) ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮੁਹੰਮਦ ਬਖ਼ਤਿਆਰ ਖਿਲਜੀ ਨੇ ਬਿਹਾਰ ਫਤਿਹ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਸੌ ਹਜ਼ਾਰ ਬ੍ਰਾਹਮਣ ਕਤਲ ਕੀਤੇ, ਕੀਮਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਗ੍ਰੰਥ ਅਤੇ ਪੁਸਤਕਾਲਯ ਸਾੜ ਦਿੱਤੇ,[2] ਅਬਦਲ ਵਸੱਫ਼ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ 'ਤਾਜ਼ੀਆਤ ਉਲ ਅਮਸਰ ਵਾ ਤਾਜੀਆਤ ਉਲ ਅਸਰ' (Tazjiyat-ul-Amsar wa Tajiyat-ul-Asar) ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਲਾ-ਉਦ-ਦੀਨ ਖਿਲਜੀ (1295-1316) ਨੇ ਕੰਮਬਾਇਤ ਸ਼ਹਿਰ ਉਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਸੋਨਾ ਚਾਂਦੀ ਲੁਟਿਆ, ਹਿੰਦੂ ਮਾਰੇ ਗਏ, ਵੀਹ ਹਜ਼ਾਰ ਇਸਤ੍ਰੀਆਂ ਨੂੰ ਜਾਤੀ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾ ਕੇ ਰੱਖਿਆ,[3] ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਇਬਨ ਬਤੂਤਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੁਹੰਮਦ-ਬਿਨ-ਤੁਗਲਕ ਦੇ ਰਾਜ ਸਮੇਂ ਉਸ ਦੇ ਇਕ ਹੁਕਮ ਦੀ ਇੰਨੀ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਤਾਮੀਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਨੌਕਰਾਂ ਨੇ ਇਕ ਬੀਮਾਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗੁਲੇਲ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਇਆ, ਅੰਨੇ ਆਦਮੀ ਦੇ ਪੈਰਾਂ ਵਿਚ ਖੰਜਰ ਖੋਭੇ ਤੇ ਦੌਲਤਬਾਦ ਵਲ ਤੋਰਿਆ ਗਿਆ। ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਸ਼ਹਿਰ ਪਹੁੰਚਣ ਤਕ ਉਸਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਜਿਸਮ ਝੜ ਗਿਆ ਅਤੇ ਕੇਵਲ ਇੱਕ ਲੱਤ ਹੀ ਬਾਕੀ ਰਹਿ ਗਈ [4], ਅਮੀਰ ਖ਼ੁਸਰੋ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ ਅਲਾਈ ਜਾਂ ਖਜ਼ਾਇ ਮੁਲ ਫੁਤੂਹ (Alai or Khazaimul-Futuh) ਵਿਚ ਦਰਸਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਫਿਰੋਜ਼ ਸ਼ਾਹ ਤੁਗਲਕ (1531-88) ਨੇ ਭੋਪਾਲ ਵਿਚ ਭੀਲਸਾ (Bhilsa) ਦੇ ਸ਼ਹਿਰ ਉਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਪੂਜਨੀਕ ਬੁੱਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦੇ ਅੱਗੇ ਰੱਖਵਾ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦਾ ਖ਼ੂਨ ਡੋਲਿਆ[5] ਤੇ ਫ਼ਰਿਸ਼ਤਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਗ਼ੁਲਸ਼ਨ-ਇ-ਇਬਰਾਹੀਮੀ' ਜਿਹੜੀ 'ਤਾਰੀਖ-ਇ-ਫ਼ਰਿਸ਼ਤਾ' ਕਰਕੇ ਵੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ, ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਪੇਂਡੂ ਅਤੇ ਕੀ ਸ਼ਹਿਰੀ ਭਿਆਨਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਦੁੱਖੀ ਸਨ।[6] ਪੁਸਤਕ ਮੁਲਫੂਜ਼ਾਤ-ਇ-ਤੈਮੂਰੀ (Mulfuzat-i-Taimuri) ਅਤੇ ਮੀਰ ਖਵੰਦ (Mir Khwand) ਦੀ ਰਚਿਤ ਪੁਸਤਕ ਰੌਜ਼ਾਤ-ਉਲ-ਸਫਾ (Rauzat-ul-safa) ਅਨੁਸਾਰ ਤੈਮੂਰ ਦਾ ਧਰਮ ਅਧਰਮੀਆਂ (ਹਿੰਦੂਆਂ) ਨੂੰ ਮਾਰਨਾ ਹੀ ਸੀ,[7] ਬਾਬਰ, 'ਬਾਬਰਨਾਮਾ' ਵਿਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ 5 ਮਾਰਚ, 1526 ਨੂੰ ਹਮਾਯੂੰ ਜਦੋਂ ਬਾਬਰ ਦੇ

---

1. Max Arthur Macauliffe, *The Sikh Religion,* Vol. I. Introduction, p. x/ii.
2. *Ibid.,* p. x/ii.
3. *Ibid.,* p. x/ii.
4. Max Arthur Macauliffe, *The Sikh Religion* Vol. I. Introduction, p. x/ii, iv.
5. *Ibid.,* p. ix/ii.
6. Ferishta, I. 155.
7. *Mulfuzat-i-Taimuri,*pp. 641-62. vide also Mir Khwand Rauzat-us-safa :VI. p.114, quoted from K.S.L. Twilight of the Sultanate, p. 35.

ਕੈਂਪ ਕੋਲ ਪੁਜਿਆ ਤਾਂ ਉਸ ਦੇ ਸੁਆਗਤ ਵਜੋਂ ਸੈਂਕੜੇ ਕੈਦੀ ਮਰਵਾਏ ਗਏ,[1] ਬਾਬਰ ਦੀ ਧੀ ਗੁਲਬਦਨ ਬੇਗਮ ਆਪਣੀ ਰਚਿਤ ਪੁਸਤਕ 'ਹਮਾਯੂਨਾਮਾ' ਵਿਚ ਲਿਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਬ੍ਰਾਹੀਮ ਦੀ ਲੜਾਈ ਦੀ ਜਿੱਤ ਸਮੇਂ ਕਤਲੇਆਮ ਕੀਤਾ ਗਿਆ।[2] ਮਹਿਮੂਦ ਨੇ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸ਼ਹਿਰ, ਕਿਲੇ, ਮੰਦਰ ਢਾਹ ਕੇ ਬੁੱਤ-ਸ਼ਿਕਨ (Butshikan) ਦਾ ਖ਼ਤਾਬ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ।[3] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਸਲਮਾਨ ਜ਼ੁਲਮ ਕਰਕੇ ਕੋਈ 50 ਹਜ਼ਾਰ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਜਬਰਨ ਪ੍ਰਤੀ ਵਾਰਸ਼ਿਕ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬਣਾਉਣ ਲੱਗ ਪਏ।[4] ਹਿੰਦੂਆਂ ਲਈ ਕੇਵਲ ਦੋ ਰਾਹ ਸਨ ਇਸਲਾਮ ਜਾਂ ਮੌਤ[5]। ਮੁਸਲਮਾਨੀ ਰਾਜਵਰਗ ਆਪਣੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਚੁਕਿਆ ਸੀ।[6] ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਕੰਨਿਘਮ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਮੀਰ, ਕਸ਼ਮੀਰ ਦੇ ਸਕੰਦਰ ਸ਼ਾਹ (1394-1417) ਉਤੇ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਸੰਨ ਹੋਇਆ, ਜਦੋਂ ਉਸ ਨੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਮੰਦਰ ਥੇਹ ਕਰਨ ਲਈ ਗੰਨ ਬਰੂਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ।[7] ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਮੁਸਲਮਾਨੀ ਰਾਜ ਵਰਗ ਅਤੇ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਚਿਤ੍ ਦਾ ਸਮੂਹਿਕ ਬਿੰਬ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਉਕਤੀ ਨਾਲ ਸੰਪੂਰਣ ਹੋ ਜਾਵੇ ਜਦੋਂ ਇਕ ਵਾਰੀ ਅਲਾ-ਉਲ-ਦੀਨ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਾਜ਼ੀ ਤੋਂ ਹਿੰਦੂਆਂ ਉਤੇ ਕੁਝ ਨਿਯਮ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਪੁਛਿਆ ਤਾਂ ਉਸ ਨੇ ਉਤਰ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਹਿੰਦੂ ਤਾਂ ਧਰਤੀ ਜੇਹੇ ਹਨ। ਜੇ ਕਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਚਾਂਦੀ ਮੰਗੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਬੜੀ ਹਲੀਮੀ ਨਾਲ ਸੋਨਾ ਭੇਂਟ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੇ ਕੋਈ ਮੁਸਲਮਾਨ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਮੂੰਹ ਉਤੇ ਥੁਕਣਾ ਚਾਹੇ ਤਾਂ ਹਿੰਦੂ ਇਸ ਖਾਤਰ ਆਪਣਾ ਮੂੰਹ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੋਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਪੈਗ਼ੰਬਰਾਂ ਨੇ ਤਾਂ ਇਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਹਿੰਦੂ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਸ੍ਵੀਕ੍ਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੈਦ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਤੰਗ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਆਖੀਰ ਉਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਤਲ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਾਇਦਾਦ ਜ਼ਬਤ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ।[8]

ਸੋ ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਮਾਣਾਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਮੱਧ-ਯੁੱਗ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਉਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਰਾਜੇ ਆਰਥਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਆਦਿ ਸਭ ਖੇਤਰਾਂ ਉਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋ ਚੁਕੇ ਸਨ। ਮਨੁੱਖ ਅੰਦਰਵਰਤੀ ਅਤੇ ਬਾਹਰਵਰਤੀ ਦੋਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਢਹਿ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ

---

1. *Memories of Zehir-ud-Din Muhammad Babar*, Vol. I, Translated by, John Leyden, Humphrey Milford, Oxfrod University Press, London, 1921, p. 179.
2. *Ibid.*, p. 30-31.
3. *"ਹਮਾਯੂ ਨਾਮਾ"*, ਗੁਲਬਦਨ ਬੇਗਮ, ਪੰਨਾ 13.
4. Stanley Lane-Poole, Medievel India-Under Mohammedan Rule (A.D. 712-1764), A Universal Publication, Delhi-6, 1963, p. 19.
5. Srivasatave, *Medievel Indian Culture*, p. 4.
6. Barani, *Fatwa-i-Jahandari*, Advice XI, Quoted from Sri-vasatave, Medieval Indian Culture, p. 42.
7. Journal (And Proceedings) of the Asiatic Society of Bengal, 1854. Quoted from K.S.L., *Twilight of Sultanate*, p. 415.
8. Macauliffe, *The Sikh Religion* Vol. I, Introduction, p. x/ii, iii.

ਰਾਜ ਵਰਗ ਜ਼ੁਲਮ ਦੀ ਇੰਤਹਾ ਉਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਿਆ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪ ਅਜਿਹੇ ਰਾਜਿਆਂ, 'ਸ਼ੀਹ', 'ਕੁਤੇ', 'ਕਸਾਈ'[1] ਆਦਿ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਜ਼ੁਲਮ ਕਾਫ਼ੀ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੋ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸੋ ਰਾਜੇ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੁਚੇਤ, ਅਰਧ-ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਅਵਚੇਤਨ ਮਨ ਉਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋ ਚੁਕੇ ਸਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸ਼ਕਤੀ ਕਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਨਿਮਾਣਾ ਕਰ ਛਡਿਆ ਸੀ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਚੇਤਨ ਤੋਂ ਅਵਚੇਤਨ ਤੱਕ ਰਾਜਿਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਛਾ ਜਾਣਾ ਦਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਾਜੇ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਆਕੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਰਾਜੇ, ਬਾਦਸ਼ਾਹ, ਪਾਤਸ਼ਾਹ, ਸੁਲਤਾਨ, ਮੀਰਾ ਜੋ ਸਰਵ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਹਨ ਆਦਿ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਉਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਨੂੰ ਸਥੂਲ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਤੋੜ ਕੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਰਥ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਰਾਜਾ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਤੋੜਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਮਹਾਨ-ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਇਸੇ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਨਵ-ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਜਿਸ ਨਾਲ ਦੁਨਿਆਵੀ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦੀ ਥਾਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਤੁਰ ਪਿਆ ਜੋ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰ ਗਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੇ ਉਦਾਹਰਣ ਅਸੀਂ ਨਿਮਨ ਲਿਖਤ ਕੁਝ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਏਥੇ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ :

1. **ਪਾਤਸ਼ਾਹ** :

"ਏਕੋ ਤਖਤੁ ਏਕੋ ਪਾਤਿਸਾਹੁ॥"[2]

"ਨਾਨਕ ਸਾਚੁ ਮਿਲੈ ਪਤਿ ਰਾਖਹੁ ਤੂ ਸਿਰਿ ਸਾਹਾ ਪਾਤਿਸਾਹਾ ਹੇ॥"[3]

"ਸੋ ਪਾਤਿਸਾਹੁ ਸਾਹਾ ਪਾਤਿਸਾਹਿਬ ਨਾਨਕ ਰਹਣੁ ਰਜਾਈ॥"[4]

"ਜਿਥੈ ਵਸੈ ਮੇਰਾ ਪਾਤਸਾਹੁ ਸੋ ਕੇਵਡੁ ਹੈ ਥਾਉ॥"[5]

2. **ਸਚਾ ਪਾਤਸਾਹ** :

"ਧੰਨੁ ਸਿਰੰਦਾ ਸਚਾ ਪਾਤਿਸਾਹੁ ਜਿਨਿ ਜਗੁ ਧੰਧੈ ਲਾਇਆ॥"[6]

"ਨਾਨਕ ਸਚਾ ਪਾਤਸਾਹੁ ਆਪੇ ਲਏ ਮਿਲਾਇ॥"[7]

---

1. "ਰਾਜੇ ਸੀਹ ਮੁਕਦਮ ਕੁਤੇ" ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ (ਵਾਰ)।

ਜਾਂ

"ਕਲਿ ਕਾਤੀ ਰਾਜੇ ਕਾਸਾਈ ਧਰਮੁ ਪੰਖ ਕਰ ਉਡਰਿਆ" ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ)।

2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਸੰਤ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ ਘਰੁ ੧ ਦੁਤੁਕੀਆ)
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ (ਸੋਲਹੇ)।
4. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ)।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸ (ਅਲਾਹਣੀਆਂ)।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ (ਘਰੁ ੧)।

3. **ਸਾਹਿਬ, ਸਚਾ ਸਾਹਿਬ, ਵਡਾ ਸਾਹਿਬ, ਪਾਤਿਸਾਹਿਬ ਆਦਿ**

"ਸਚਾ ਸਾਹਿਬ ਸਾਚੁ ਨਾਇ ਭਾਖਿਆ ਭਾਉ ਅਪਾਰੁ॥"[1]

"ਵਡਾ ਸਾਹਿਬ ਵਡੀ ਨਾਈ ਕੀਤਾ ਜਾ ਕਾ ਹੋਵੈ॥"[2]

"ਨਾਨਕ ਸਚਾ ਪਾਤਿਸਾਹੁ ਪੂਛ ਨ ਕਰੇ ਬੀਚਾਰ॥"[3]

"ਰੰਗ ਰਤਾ ਮੇਰਾ ਸਾਹਿਬੁ ਰਵਿ ਰਹਿਆ ਭਰਪੂਰਿ॥"

"ਸਾਹਿਬ ਮੇਰਾ ਨੀਤ ਨਵਾ ਸਦਾ ਸਦਾ ਦਾਤਾਰ॥"[5]

4. **ਪਾਤਸਾਹ ਪਰਮੇਸ਼ਰ :**

"ਪਪੈ ਪਾਤਸਾਹੁ ਪਰਮੇਸਰੁ ਵੇਖਣ ਕਉ ਪਰਪੰਚ ਕੀਆ॥"[6]

5. **ਸੁਲਤਾਨ :**

"ਤੂ ਸੁਲਤਾਨ ਕਹਾ ਹਉ ਮੀਆ ਤੇਰੀ ਕਵਨ ਵਡਾਈ॥"[7]

6. **ਮੀਰਾ :**

"ਆਪੇ ਮੀਰਾ ਬਖਸਿ ਲਏ ਵਡੀ ਵਡਿਆਈ॥"[8]

"ਤੂ ਠਾਕੁਰ ਤੂ ਸਾਹਿਬੋ ਤੂ ਹੈ ਮੇਰਾ ਮੀਰਾ।"[9]

ਪਾਤਸਾਹਿਬ ਸ਼ਬਦ ਪਿਛੇ ਸਚਾ, ਵਡਾ ਆਦਿ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਲਾਏ ਗਏ ਹਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਸੀਮਤ ਅਰਥ ਤੋੜ ਕੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਰਥ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਉਂ ਉਹ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਅਰਥ ਦੇ ਕੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਮਹਤ੍ਵ ਅਤੇ ਅਰਥ ਵੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਨਾਲ ਹੀ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਲੰਘ ਕੇ ਵਿਸ਼ਵ-ਅਰਥੀ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।[10] ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਹੱਤ੍ਵ ਹੋਰ ਵੀ ਵੱਧ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਤਸ਼ਾਹ ਤੋਂ

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਜਪੁ।
2. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ (ਘਰੁ ੧)।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ (ਘਰੁ ੨)।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ (ਚਉਪਦੇ)।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ (ਪਟੀ)।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਿਲਾਵਲ (ਚਉਪਦੇ ਘਰੁ ੧)।
8. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ ਘਰੁ ੧)।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਿਲਾਵਲ (ਚਉਪਦੇ ਘਰੁ ੧)।
10. "Diel rightly asserts that the symbol is a vehicle at once universal and particular. Universal, since it transcends history; particular, because it relates to a definite period of history." J.E. Cirlot ; *A Dictionary of Symbols*, p. xvi.

ਬਿਨਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਲਈ ਹੋਰ ਵੀ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਸਰਬ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਭ ਦਾ ਦਾਤਾ ਵੀ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਦਿਆਲੂ ਵੀ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਲਈ ਅਜਿਹੇ ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਆਪੇ ਉਤੇ ਸੁਤੇ ਸਿੱਧ ਵਿਆਪਕ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਨੂੰ ਵੀ ਵਰਤਦੇ ਹਨ :

1. **ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ :**

"ਤੂੰ ਦਾਤਾ ਸਭਿ ਮੰਗਤੇ ਇਕੋ ਦੇਵਣ ਹਾਰੁ॥"[1]

"ਤੂੰ ਦਾਨਾ ਸਾਹਿਬੁ ਸਿਰਿ ਮੇਰਾ॥"[2]

"ਸਚੇ ਦੀਨ ਦਇਆਲ ਮੇਰੇ ਸਾਹਿਬਾ ਸਚੇ ਮਨੁ ਪਤੀਆਵਣਿਆ॥"[3]

"ਰਾਮ ਨਾਮੁ ਧਨੁ ਨਿਰਮਲ ਜੇ ਦੇਵੈ ਦੇਵਣਹਾਰੁ॥"[4]

"ਤੂੰ ਦਾਤਾ ਕਰਣਹਾਰੁ ਕਰਤਾਰ॥"[5]

"ਤੂੰ ਏਵਡੁ ਦਾਤਾ ਦੇਵਣ ਹਾਰੁ॥
ਤੋਟਿ ਨਾਹੀ ਤੁਧੁ ਭਗਤਿ ਭੰਡਾਰ॥"[6]

2. **ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ :**

"ਤੂੰ ਠਾਕੁਰ ਤੂੰ ਸਾਹਿਬੋ ਤੂੰ ਹੈ ਮੇਰਾ ਮੀਰਾ॥"[7]

"ਜਬ ਕੀ ਰਾਮ ਰੰਗੀਲੇ ਰਾਤੀ ਰਾਮ ਜਪਤ ਮਨ ਧੀਰੇ॥"[8]

"ਹਰਿ ਕੇ ਨਾਮਿ ਰਤਾ ਸੋਹਾਗਨਿ, ਨਾਨਕ ਰਾਮ ਭਤਾਰਾ॥"[9]

3. **ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ :**

"ਅਗਮ ਅਗੋਚਰ ਤੂੰ ਧਣੀ ਸਚਾ ਅਲਖ ਅਪਾਰੁ॥"[10]

"ਐਸਾ ਸਾਹੁ ਸਰਾਫੀ ਕਰੈ॥ ਸਾਚੀ ਨਦਰਿ ਏਕ ਲਿਵ ਤਰੈ॥"[11]

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ (ਵਾਰ-ਪਉੜੀ)।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੧।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਤਿਤੁਕੀ।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਦਖਣੀ।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤਿਲੰਗ, ਘਰੁ ੨।
8. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਾਰੰਗ।
9. ਉਹੀ।
10. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ, ਵਾਰ, ਪਉੜੀ।
11. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।

"ਆਪੇ ਕੰਡਾ ਤੋਲੁ ਤਰਾਜੀ ਆਪੇ ਤੋਲਣ ਹਾਰਾ॥
ਆਪੇ ਦੇਖੈ ਆਪੇ ਬੂਝੈ ਆਪੇ ਹੈ ਵਣਜਾਰਾ॥"[1]

"ਆਪੇ ਸਾਹੁ ਆਪੇ ਵਣਜਾਰਾ॥ ਆਪੇ ਪਰਖੇ ਪਰਖਣਹਾਰਾ॥
ਆਪੇ ਕਸਿ ਕਸਵਟੀ ਲਾਏ ਆਪੇ ਕੀਮਤਿ ਪਾਇਦਾ॥"[2]

ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਦਰਸਾਏ ਪਾਤਸਾਹ, ਸਚਾ ਪਾਤਸਾਹ, ਪਾਤਸਾਹਿਬ, ਸਾਹਿਬ, ਸਚਾ ਸਾਹਿਬ, ਵਡਾ ਸਾਹਿਬ ਆਦਿ ਸਭ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸਦਾਚਾਰਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਆਦਿ ਜੀਵਨ-ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਦਾਤਾ, ਦੇਵਣਹਾਰ, ਦੀਨ ਦਇਆਲ, ਠਾਕੁਰ, ਰਾਮ, ਮੀਰਾ, ਸਾਹੁ ਸਰਾਫੀ, ਕੰਡਾ, ਤੋਲਣਹਾਰਾ, ਵਣਜਾਰਾ, ਸਾਹੂਕਾਰ, ਪਰਖਣਹਾਰਾ, ਕਸਵਟੀ ਆਦਿ ਪ੍ਰਤੀਕ ਲਏ ਹਨ। ਪਾਤਸਾਹ ਤੋਂ ਉਤਰ ਕੇ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਗੂੜਾ ਸੰਬੰਧ ਵਣਜਾਰੇ, ਠਾਕਰ, ਸਾਹੂਕਾਰ, ਸਰਾਫ ਆਦਿ ਨਾਲ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਮਾਜਿਕ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿਚ ਯੋਗ ਥਾਂ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਸਭ ਵਿਵਹਾਰੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਵਰਣਨ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਚੰਗੇਰਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਥੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਰਥ ਵੀ ਭਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਣਜ ਜਾਂ ਵਾਪਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਨਾਮ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ :

"ਸਚਾ ਵਖਰੁ ਨਾਮੁ ਹੈ ਸਚਾ ਵਾਪਾਰ।"[3]

ਸੋ ਵਣਜਾਰਾ, ਸਰਾਫ, ਸਾਹੂਕਾਰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸਾਡੇ ਚੰਗੇ ਮਾੜੇ ਵਾਪਾਰ ਜਾਂ ਕਰਤੱਵ ਦਾ ਪਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਮਹੱਤ੍ਵ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੇਖਾ, ਵਣਜ ਆਦਿ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਲੈਣ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਸੰਤੁਲਤ ਗਣਿਤ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਿਰਣਾਇਕ ਬਣਕੇ ਹਰ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਦਾ ਸਚਾ ਹਿਸਾਬ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਅਰਥ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਜਗਤ ਨੂੰ ਇਕ ਪੱਖ ਵਿਚ ਚਿਤਵਨ ਦੀ ਥ਼ਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਚੰਗੇ ਮਾੜੇ ਕੰਮਾਂ ਵਲੋਂ ਅਵਚੇਤਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਸੁਚੇਤ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਅਜਿਹੇ ਸਦਾਚਾਰਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸਾਨੂੰ ਇਕ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਬਣ ਰਹੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਵਾਉਣ ਵਿਚ ਮਿਹਰਬਾਨ ਹਨ, ਦੂਜੇ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿਚ ਚੰਗੇਰਾ ਸੰਕਲਪ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਤੀਜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਸਾਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਤੀਕ ਪਸਰ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਭਾਵਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਲਿਆਕੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਅਥਵਾ ਉਚੇਰੇ ਯਥਾਰਥ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਥੇ ਖਿੰਡਰੇ ਕਲਪਾਂ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਘਰੁ ੭.
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ ਘਰੁ ੧.

ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਦ੍ਵੈਤ ਮਿੱਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਰੇ ਸਾਮਾਜਿਕ ਪਾਸਾਰੇ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਪੱਧਰ ਤੇ ਲਿਆਕੇ ਸਾਨੂੰ ਸੌਂਦਰਯ-ਮਈ ਭਾਵ-ਰਸ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਘਰੇਲੂ ਪ੍ਰਤੀਕ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਅਥਾਹ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਅਧਿਕ ਕਰਕੇ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਕਲਪ-ਆਧਾਰੀ ਹੀ ਕਥੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂ ਜੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਰਬ ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ, ਕਰਤਾਰ, ਪਾਤਸ਼ਾਹ, ਸਾਹਿਬ, ਦਾਨੀ, ਧਣੀ, ਠਾਕੁਰ, ਬਾਜ਼ੀਗਰ, ਸਰਾਫ, ਕਿਰਪਾਲੂ ਆਦਿ ਹੋਣਾ ਕਿਸੇ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਸਾਮਾਜਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਰੱਖ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਭਾਂਤ ਇਹ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸੰਕਲਪ-ਆਧਾਰੀ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਭਾਵ ਨਾਲੋਂ ਬੌਧਿਕਤਾ ਵਲ ਕੁਝ ਅਧਿਕ ਹੀ ਉਲਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਭਾਵ ਆਧਾਰੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਸੰਕਲਪ-ਆਧਾਰੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਵਾਂਗ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਭਾਵ-ਆਧਾਰੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਸਾਂਝ ਅਧਿਕ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਿੱਧੇ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲੀ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਵੀ ਸਿੱਧੀ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਵ ਨੂੰ ਕੁਝ ਅਧਿਕ ਤੀਬਰ ਜਾਂ ਤ੍ਰਿਖੇਰਾ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਧਣੀ, ਸਰਾਫ਼, ਵਣਜਾਰਾ, ਦਾਨੀ ਆਦਿ ਨਾਲੋਂ ਖ਼ਸਮ, ਕੰਤ, ਪਿਆਰਾ ਆਦਿ ਕਹਿਣ ਨਾਲ ਜਿਥੇ ਇਸਤ੍ਰੀ ਲਈ ਇਹ ਨੇੜ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ ਉਥੇ ਇਹ ਭਾਵਕ ਅਤੇ ਰੁਮਾਂਸਿਕ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਭਾਵ ਨੂੰ ਅਧਿਕ ਤੀਬਰ ਵੀ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਂਝ ਵੀ ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸਾਹਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਸਤ੍ਰੀ-ਰੂਪ ਹੀ ਚਿਤਵਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸਤ੍ਰੀ ਕਰਕੇ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਲਈ ਪਰਮਾਤਮਾ ਲਈ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚੋਂ ਖਸਮ, ਕੰਤ ਆਦਿ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਲੈ ਲੈਣੇ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਸਨ। ਪਰ ਯਾਦ ਰਹੇ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਖਸਮ, ਕੰਤ ਆਦਿ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਭਗਤੀ ਲਹਿਰ ਵਾਂਗੂੰ ਸਗੁਣ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸਗੋਂ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਤੀਕਮਈ ਹੀ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਸਥੂਲਤਾ, ਤਾਰਕਿਕਤ ਨਾਲੋਂ ਅਗੇ ਲੰਘ ਕੇ ਅਸਥੂਲ, ਨਿਰਾਕਾਰ ਅਤੇ ਅਤਾਰਕਿਕ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਾਵਿ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਅਧਿਕ ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਆ ਗਈ ਹੈ। ਇਸਤ੍ਰੀ ਪੁਰਖ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਕ ਹੋਰ ਇਹ ਵੀ ਵਾਧਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਸਮੇਂ ਕਵੀ ਦੀ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਕਵੀ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਉਤੇ ਹਾਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਵੀ ਕਾਵਿ ਦੀ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਉਤੇ ਹਾਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸੋ ਅਧੀਨ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਕਵੀ ਦੀ ਹੈ, ਪ੍ਰਧਾਨ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਦੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਦੀ ਅਧੀਨ ਪਰਸਥਿਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੀ ਅਧੀਨ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਾਂਗ ਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਕਿਉਂ ਜੋ ਕਵੀ ਉਤੇ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਉਤਮ ਕਾਵਿ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਵਾਲਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸ੍ਵੈ ਨੂੰ

ਭਾਵ-ਅਧੀਨ ਜਾਂ ਆਵੇਸ਼ ਅਧੀਨ ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਸਤ੍ਰੀ ਉਂਝ ਵੀ ਮੱਧ-ਯੁੱਗ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਪੁਰਖ ਸਾਹਵੇਂ ਅਧੀਨ ਥਾਂ ਰੱਖਦੀ ਸੀ, ਸੋ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਸਾਮੂਹਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਭਾਵਿਕ ਨੁਕਤੇ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਯਥਾਰਥਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਵੀ ਠੀਕ ਸਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਸੰਪੂਰਣ ਅਤੇ ਅਤਿਅੰਤ ਕਲਾਤਮਿਕ ਪੁਰਖ-ਇਸਤ੍ਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਨਿਪੁੰਨ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ ਮਿਲਣ ਨਾਲੋਂ ਅਧਿਕ ਅਭੇਦਤ ਹੋਣ ਦੀ ਆਸ ਹੈ ਇਸੇ ਲਈ ਪੁਰਖ-ਇਸਤ੍ਰੀ ਵਾਲੀ ਅਭੇਦਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸਾਧਾਰਣ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਜਿਥੇ ਸਮਝਣ ਲਈ ਗਿਆਨ-ਯੁਕਤ ਹੈ ਉਥੇ ਇਹ ਭਾਵ-ਯੁਕਤ ਵੀ ਹੈ, ਅਰਥਾਤ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਸਾਂਝ ਹੈ, ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਭਾਵ ਦੀ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਵਿੱਥ ਨਹੀਂ। ਸ਼ਾਇਦ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਖ਼ਸਮ, ਕੰਤ, ਪਿਰ, ਪਿਆਰੇ ਆਦਿ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਨਾਲੋਂ ਅਧਿਕ ਮਾਤ੍ਰਾ ਵਿਚ ਆਏ ਹਨ। ਇਕ ਕਾਰਣ ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖ਼ਸਮ, ਪਿਰ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨਿਰਾਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥੂਲ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਸੰਵੇਦਨ-ਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਰੁਮਾਂਸਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਤੀਬਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਸਥੂਲ ਸੰਵੇਦਨ-ਸ਼ੀਲਤਾ ਪਰਾ-ਅਰਥ ਅਥਵਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਰਥ ਰੱਖਣ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੇ ਕਰਤੱਵ ਨੂੰ ਵੀ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਪਾਲਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਏਥੇ ਖ਼ਸਮ, ਪਿਰ ਆਦਿ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਕਾਵਿ ਵਡਿਆਈ ਚਮਕ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਰਮ-ਸਤਿ ਲਈ ਖ਼ਸਮ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਵੀ ਅਧਿਕ ਪ੍ਰਚਲਤ ਹੋਵੇ ਕਿਉਂ ਜੋ ਖ਼ਸਮ ਇਕ ਪੱਖੋਂ ਇਸਤ੍ਰੀ ਉਤੇ ਅਧਿਕਾਰ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਭਾਵ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਮੋਂਹਦਾ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਖ਼ਸਮ ਦਾ ਹੁਕਮ ਪਛਾਣਨ[1], ਖ਼ਸਮ ਦੀ ਰਜ਼ਾ[2] ਵਿਚ ਰਹਿਣ, ਖਸਮ ਦੇ ਨਾਲ ਬਰਾਬਰੀ[3] ਨਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿਹਾ ਅਤੇ ਖ਼ਸਮ ਤੋਂ ਵਿਸਰ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਤਾਂ ਕਮਜਾਤ[4] ਬਣਨ ਦੇ ਤੁੱਲ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਮੱਧ-ਯੁੱਗ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਸਤ੍ਰੀ-ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਥੇ ਖ਼ਸਮ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਇਕ ਪਾਸੇ ਸੰਕਲਪ ਮਈ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਾਮਾਜਿਕ ਦਸ਼ਾ ਬਾਰੇ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਿੱਧਾ ਭਾਵ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ 'ਰੰਗ ਰਲੀਆਂ'[5] ਮਨਾਈਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਖ਼ਸਮ, ਪਿਰ, ਪਿਆਰੇ, ਕੰਤ ਆਦਿ ਦੇ ਘਰੇਲੂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸ਼ਾਇਦ ਸਾਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਇਸ ਕਰਕੇ ਕੁਝ ਅਧਿਕ ਹੀ ਟੁੰਬਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ

1. "ਹੁਕਮ ਪਛਾਣੈ ਖਸਮ ਕਾ ਦੂਜੀ ਅਵਰ ਸਿਆਣਪ ਕਾਇ", ਮ. ੧, ਮਾਰੂ ਘਰੁ ੧, ਚਉਪਦੇ।
2. "ਕਾਰ ਕਮਾਈ ਖਸਮ ਰਜਾਇ", ਮ. ੧, ਆਸਾ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੨.
3. "ਖਸਮੈ ਕਰੇ ਬਰਾਬਰੀ ਫਿਰਿ ਗੈਰਤਿ ਅੰਦਰ ਪਾਇ", ਮ. ੧, ਆਸਾ, ਵਾਰ.
4. "ਖਸਮੁ ਵਿਸਾਰਹਿ ਤੇ ਕਮਜਾਤਿ", ਮ. ੧, ਆਸਾ, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੨.
5. "ਮਹਲੀ ਜਾਇ ਪਾਵਹੁ ਖਸਮੈ ਭਾਵਹੁ ਰੰਗ ਸਿਉ ਰਲੀਆ ਮਾਣੈ" ਮ. ੧, ਵਡਹੰਸ, ਅਲਾਹਣੀਆਂ।

ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਸੰਕਲਪ ਆਧਾਰੀ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਭਾਵ-ਆਧਾਰੀ ਹੀ ਬਣਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਸ਼ਾਇਦ ਉਪਰੋਕਤ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਹੀ ਬਹੁਤ ਹੋਵੇ।

ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਲਈ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਲਏ ਹਨ ਜੋ ਸਗੁਣ- ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੋ ਕੇ ਨਿਰਗੁਣ ਸੁਭਾਵ ਕਰਕੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸ੍ਵਰੂਪ ਬਣੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ੧ਓ, ਨਾਮ, ਸ਼ਬਦ, ਪਾਤਸ਼ਾਹ, ਸਚਾ ਪਾਤਸ਼ਾਹ, ਪਾਤਸਾਹਿਬ, ਸਾਹਿਬ, ਸਚਾ ਸਾਹਿਬ, ਵਡਾ ਸਾਹਿਬ, ਦਾਤਾ, ਦੇਵਣਹਾਰ, ਦੀਨ ਦਇਆਲ, ਠਾਕੁਰ, ਰਾਮ, ਸਾਹ, ਸਰਾਫ, ਕੰਡਾ, ਤੋਲਣਹਾਰਾ, ਵਣਜਾਰਾ, ਸਾਹੂਕਾਰ, ਪਰਖਣਹਾਰਾ, ਕਸਵਟੀ, ਦਾਨੀ, ਧਣੀ, ਬਾਜੀਗਰ, ਕਿਰਪਾਲੂ, ਖਸਮ, ਪ੍ਰੀਤਮ, ਪਿਰ, ਪਿਆਰੇ, ਕੰਤ, ਪਰਮ ਹੰਸ, ਪਰਮ ਜੋਤ, ਹੀਰਾ, ਰੰਗ ਮਜੀਠ, ਸਰਵਰ, ਹੰਸ, ਸਾਗਰ, ਬੋਹਿਥਾ, ਦਰੀਆਉ, ਦਾਨਾ, ਬੀਨਾ, ਕਾਜੀ, ਮੁਲਾ, ਵਣਜਾਰਾ, ਭਵਰਾ, ਫੂਲ, ਮਾਛੀ, ਮਛਲੀ, ਸੁਜਾਣ, ਗੁਣਕਾਰੀ, ਪਉਣ, ਪਾਣੀ, ਬੈਸੰਤਰ, ਗੁਰੂ, ਸੂਰਾ, ਪੁਰਖੁ, ਪਾਸਾ, ਜਲ, ਥਲ, ਸਾਗਰ, ਸਰਵਰ, ਮਛ, ਕਛ, ਰਤਨ, ਧਨੁਖ, ਸਿਆਣਾ, ਗਉ, ਰਖਵਾਲਾ, ਜੋਗੀ, ਭੋਗੀ, ਰਸੀਆ, ਪਰਮ ਸੰਜੋਗੀ, ਨਿਰੰਕਾਰੀ, ਵਰਦਾਤਾ, ਧਰਤੀ, ਧਉਲ, ਅਕਾਸੰ, ਜਤੀ, ਸਤੀ, ਸੰਤੋਖੀ, ਸੁਰਗ, ਮਛੁ, ਪਇਆਲਾ, ਬਾਲਾ[1] ਆਦਿ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਜਗਤ, ਗੁਰੂ, ਗਿਆਨ, ਆਤਮਾ, ਮਨੁੱਖ, ਇਸਤ੍ਰੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਗੁਰਮੁਖ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕ ਆਦਿ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਰਤੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਸਹਿਤ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਵੇਰਵਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :

ਜਗਤ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕ :

"ਨਟੂਐ ਸਾਂਗੁ ਬਣਾਇਆ ਬਾਜੀ ਸੰਸਾਰਾ।।
ਖਿਨੁ ਪਲੁ ਬਾਜੀ ਦੇਖੀਐ ਉਰਝਤ ਨਹੀਂ ਬਾਰਾ।।"[2]

"ਕਿਨ ਬਿਧਿ ਸਾਗਰ ਤਰੀਐ।।"[3]

"ਜੈਸੇ ਹਰਹਟ ਕੀ ਮਾਲਾ ਟਿੰਡ ਲਗਤ ਹੈ।। ਇਕ ਸਖਨੀ ਹੋਰ ਫੇਰਿ ਭਰੀਅਤ ਹੈ।।
ਤੈਸੋ ਹੀ ਇਹੁ ਖੇਲੁ ਖਸਮ ਕਾ ਜਿਉ ਉਸ ਕੀ ਵਡਿਆਈ।।"[4]

ਗੁਰੂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕ :

"ਪਾਰਸ ਪਰਸਿ ਪਰਮ ਪਦ ਪਾਵੈ.............।।"[5]

---

1. ਵੇਰਵੇ ਲਈ ਹੋਰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵੇਖੋ — ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਪ੍ਰਭਾਤੀ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੨.

"ਪਾਰਸੁ ਭੇਟਿ ਕੰਚਨੁ ਧਾਤੁ ਹੋਈ ਸਤਿ ਸੰਗਤਿ ਕੀ ਵਡਿਆਈ॥"[1]

ਗਿਆਨ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕ :

"ਐਸਾ ਦੀਵਾ ਬਾਲੇ ਕੋਈ ਨਾਨਕ ਸੋ ਪਾਰੰਗਤ ਹੋਈ॥"[2]

"ਸਰਵਰਿ ਕਮਲੁ ਕਿਰਣ ਆਕਾਸੀ ਬਿਗਸੇ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਈ॥
ਪ੍ਰੀਤਮ ਪ੍ਰੀਤਿ ਬਨੀ ਅਭ ਐਸੀ ਜੋਤੀ ਜੋਤਿ ਮਿਲਾਈ॥"[3]

ਆਤਮਾ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕ :

"ਉਡਰਿ ਹੰਸ ਚਲਿਆ ਫੁਰਮਾਇਆ ਭਸਮੈ ਭਸਮ ਸਮਾਣੀ॥"[4]

"ਉਡਿਆ ਹੰਸੁ ਦਸਾਏ ਰਾਹ॥"[5]

"ਹੰਸ ਚਲਿਆ ਤੂ ਪਿਛੇ ਰਹੀਏਹਿ ਛੁਟੜ ਹੋਈਅਹਿ ਨਾਰੀ॥"[6]

ਮਨੁੱਖ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕ :

"ਗੁਰ ਸਰਵਰ ਹਮ ਹੰਸ ਪਿਆਰ।"[7]

"ਤੂ ਸੁਣਿ ਹਰਣਾ ਕਾਲਿਆ ਕੀ ਵਾੜੀਏ ਰਾਤਾ ਰਾਮ॥"[8]

"ਪਹਿਲੈ ਪਹਰੈ ਰੈਣਿ ਕੈ ਵਣਜਾਰਿਆ ਮਿਤ੍ਰਾ ਹੁਕਮ ਪਇਆ ਗਰਭਾਸ॥"[9]

ਇਸਤ੍ਰੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕ :

"ਸਹੀਆ ਸੇ ਸੋਹਾਗਣੀ ਜਿਨ ਸਹ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਜੀਉ॥"[10]

"ਇਆਣੀ ਬਾਲੀ ਕਿਆ ਕਰੇ ਜਾ ਧਨ ਕੰਤ ਨ ਭਾਵੈ॥"[11]

"ਮੁੰਧ ਜੋਬਨ ਬਾਲੜੀਏ ਮੇਰਾ ਪਿਰੁ ਰਲੀਆਲਾ ਰਾਮ॥"[12]

"ਸਹੁ ਨੇੜੈ ਧਨੁ ਕਮਲੀਏ ਬਾਹਰ ਕਿਆ ਢੂਢੇਹਿ॥"[13]

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗੂਜਰੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧.
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤੁਖਾਰੀ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ ਚੇਤੀ।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ।
8. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਛੰਤ, ਘਰੁ ੩.
9. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਪਹਰੇ, ਘਰੁ ੧.
10. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਅਸਟਪਦੀ, ਘਰੁ ੩.
11. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤਿਲੰਗ।
12. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਛੰਤ, ਘਰੁ ੧.
13. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤਿਲੰਗ, ਛੰਤ, ਘਰੁ ੩.

"ਭਰਮਿ ਭੁਲੀ ਡੋਹਾਗਣੀ ਨ ਪਿਰ ਅੰਕਿ ਸਮਾਇ॥"[1]

"ਤਉ ਕਾਮਣਿ ਸੇਜੈ ਰਵਹਿ ਭਤਾਰੁ॥"[2]

"ਸਾਧਨ ਚਲੀ ਸਾਹੁਰੇ ਕਿਆ ਮੁਹ ਦੇਸੀ ਅਗੈ ਜਾਇ॥"[3]

ਗੁਰਮੁਖ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕ :

"ਉਜਲ ਮੋਤੀ ਚੁਗਹਿ ਹੰਸ॥"[4]

"ਪਰਮ ਹੰਸ ਸਚੁ ਜੋਤਿ ਅਪਾਰ ਜਹ ਦੇਖਉ ਤਹ ਏਕਾ ਮਾਰੁ॥"[5]

ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕ :

"ਆਪੇ ਭਾਂਡੇ ਸਾਜਿਅਨੁ ਆਪੇ ਪੂਰਣੁ ਦੇਇ॥"[6]

"ਗਾਗਰ ਦੇਹ ਦੁਹੇਲੀ ਉਪਜੈ ਬਿਨਸੈ ਦੁਖ ਪਾਈ॥"[7]

"ਜਿਨ ਕਉ ਭਾਂਡੇ ਭਾਉ ਤਿਨਾ ਸਵਾਰਸੀ॥"[8]

ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅੰਕੜਿਆਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਵੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਲਈ ਇਕ (੧) ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨੀ, ਤ੍ਰੈ ਤੋਂ ਭਾਵ ਤਿੰਨ ਗੁਣ (ਰਜੋ, ਤੁਮੋ, ਸਤੋ), ਚਉਥੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਾਲੀ ਤੁਰੀਆ-ਅਵਸਥਾ ਜਾਂ ਚਾਰੇ ਵੇਦ, ਪੰਚ ਤੋਂ ਭਾਵ ਗੁਰਮੁਖ ਜਾਂ ਪੰਚ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ, ਛੇ ਤੋਂ ਭਾਵ ਖਟ ਦਰਸ਼ਨ, ਨੌਂ ਤੋਂ ਭਾਵ ਨੌਂ ਇੰਦਰੇ ਅਤੇ ਦਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਦਸਮ ਦੁਆਰ ਤੋਂ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਅੰਕੜਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤਕੇ ਕਾਵਿ-ਸੰਜਮਤਾ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਗੁਣ ਲਿਆ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ

ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਬਿੰਬ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਪੋ ਵਿਚ ਭਿੰਨ ਚਰਿਤ੍ਰ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ ਸਗੋਂ ਸਮ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਕ ਚਰਿਤ੍ਰ ਦੇ ਧਾਰਨੀ ਹਨ।[9] ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਾਂਗ ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਵੀ ਸੰਖਿਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਬਾਹਰਗਤ ਜਗਤ ਨਾਲ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਜਗਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ[10], ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਵਚੇ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਚਉਪਦੇ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਕੁਚਜੀ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੨.
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੨.
8. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ।
9. "In short images have all the characteristics of symbols."

   –S.K. Langer, *Philosophy in a New Key*. p. 127.
10. 'Image............psychic life............representing an inner reality."

   –Dr. Jung, *Psychological Types*, p. 554.

ਤਨ ਮਨ ਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ[1], ਸਾਡੇ ਅਤੇ ਵਸਤਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਦੇਸ ਦਾ ਵਰਣਨ[2] ਜਾਂ ਸਾਮੂਹਿਕ ਆਤਮਿਕ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਉਲੇਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[3] ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਬਿੰਬ ਵਿਚਕਾਰ ਕੁਝ ਅੰਤਰ ਲੱਭਣ ਦਾ ਸਾਹਸ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਯੋਜਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਅੰਤ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਧਣ ਜਾਂ ਮਾਧਿਅਮ ਵੀ।[4] ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਮਾਧਿਅਮ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤ-ਰਖਿਅਕ ਵੀ। ਬਿੰਬ ਸੰਕਲਪ-ਸਹਿਤ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਵਿਚ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਵਸਤੂ-ਅਰਥ ਦੇ ਬਿੰਬ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[5] ਪ੍ਰਤੀਕ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਨੂੰ ਜਿਥੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸੰਕਲਪਮਈਤਾ ਬਖਸ਼ਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਬਿੰਬ ਅਜਿਹੀ ਸੰਕਲਪਮਈਤਾ ਨੂੰ ਬਿੰਬ (ਮੂਰਤ) ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚਿੰਨ, ਚਿੱਤ੍ਰ, ਉਪਮਾ, ਅਲੰਕਾਰ ਆਦਿ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਅਤੇ ਬਹੁਪੱਖਤਾ ਜਾਂ ਬਹੁ-ਵਿਵਿਧ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਆਂ ਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸਥੂਲ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਾਂ ਇਕ-ਪੱਖੀ। ਸੋ ਕਵੀ ਦੇ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਉਪਮਾ ਅਲੰਕਾਰ ਆਦਿ ਅਸਮਰੱਥ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਬਹੁ-ਵਿਵਿਧੀ, ਅਨਿਕ-ਪੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਕੇਵਲ ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਅੰਤ-ਅਨੰਤ, ਸਥੂਲ-ਅਸਥੂਲ, ਅੰਤਰਗਤ-ਬਾਹਰਗਤ, ਸਾਕਾਰ-ਨਿਰਾਕਾਰ ਆਦਿ ਜਗਤ ਦੇ ਰਹਸ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਉਪਰੋਕਤ ਵਰਣਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ, ਅਲੰਕਾਰ, ਉਪਮਾ ਆਦਿ ਨਾਲੋਂ ਬਿੰਬ-ਵਿਧੀ ਵਧੀਕ ਢੁੱਕਵੀਂ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਬਿੰਬ ਪੌਰਾਣਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਪੌਰਾਣ ਬਿੰਬਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਯਾਦ ਰਹੇ ਕਿ ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਤੋਂ ਭਾਵ ਕਵਿਤਾ ਦੇ ਸੰਪੂਰਣ ਵਾਯੂਮੰਡਲ ਤੋਂ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਇਕਹਰੇ ਜਾਂ ਨਿਖੜਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਕਿਸੇ ਅਰਥ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਆਦਿ ਤੋਂ ਨਹੀਂ। ਪੌਰਾਣ-ਬਿੰਬ ਦੀ ਰੁਚੀ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਬਹੁਤ ਪੁਰਾਣੀ ਹੈ। ਪੌਰਾਣ-ਬਿੰਬ ਸਿਰਜਣਾ

---

1. "Accordingly the image is equally an expression of the unconscious..............." *Ibid.*, p. 555.
2. "We can call up images and let them fill the virtual space of vision between us and real objects................." S.K. Langer, *Philosophy in a New Key*, p. 127.
3. "The image is a concentrated expression of the total psychic situation, not merely, nor even pre-eminently, of unconscious contents pure and simple." Dr. Jung, *Psychological Types*, p. 555.
4. "Symbolization is both an end and an instrument." S.K. Langer, *Philosophy in a New Key*, p. 53.
5. "Our Salvation lies in that we do not normally take them for bonafide sensations, but attend to them only in their capacity of meaning things, being images of things-symbols whereby those things are conceived. remembered, considered but not encountered.

–Ibid., pp. 127-28.

ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਪਰਿਵਿਰਤੀ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਕਥਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[1] ਅਜਿਹੀ ਪਰਿਵਿਰਤੀ ਵਿਚੋਂ ਸਿਰਜਿਤ ਹੋਏ ਬਿੰਬਾਂ ਨੂੰ ਡਾ. ਜੁੰਗ 'ਆਦਿ-ਬਿੰਬ' (premordial images) ਕਥਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਜਗਤ ਨਾਲ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਛਿਣਮਈ ਚੇਤੰਨ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ।[2] ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀਆਂ ਪੌਰਾਣਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੀ ਪਰਿਵਿਰਤੀ ਬੜੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹੀਆਂ ਪੌਰਾਣ-ਕਥਾਵਾਂ ਤੋਂ ਅੰਧਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਝਾੜਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਬਿੰਬ-ਪਰਿਵਿਰਤੀ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਰਥਾਤ ਉਹ ਆਦਿ-ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵਨ ਦੀ ਥਾਂ ਮਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ[3], ਜਿਥੋਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਰਥ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਉਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਜੋ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਚ ਬਦਲ ਗਿਆ ਸੀ, ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਮੁੜ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ :

"ਬ੍ਰਹਮੈ ਗਰਬੁ ਕੀਆ ਨਹੀ ਜਾਨਿਆ॥
ਬੇਦ ਕੀ ਬਿਪਤਿ ਪੜੀ ਪਛੁਤਾਨਿਆ॥

....

ਬਲਿਰਾਜਾ ਮਾਇਆ ਅਹੰਕਾਰੀ॥ ਜਗਨ ਕਰੈ ਬਹੁ ਭਾਰ ਅਫਾਰੀ॥

....

ਹਰੀ ਚੰਦੁ ਦਾਨੁ ਕਰੈ ਜਸੁ ਲੇਵੈ॥ ਬਿਨੁ ਗੁਰ ਅੰਤ ਨਾ ਪਾਇ ਅਭੇਵੈ॥

....

ਭੂਲੋ ਰਾਵਣੁ ਮੁਗਧੁ ਅਚੇਤਿ॥ ਲੂਟੀ ਲੰਕਾ ਸੀਸ ਸਮੇਤਿ॥

....

ਬੂਡਾ ਦੁਰਜੋਧਨੁ ਪਤਿ ਖੋਈ॥ ਰਾਮੁ ਨਾ ਜਾਨਿਆ ਕਰਤਾ ਸੋਈ॥"[4]

---

1. *Ibid.*, p. 128.
2. "I term the image premordial when it posses an archaic character. I speak of its archaic character when the image is in striking unison with familiar mythological motives. In this case it expresses material primarily derived from the collective unconsicous, while at the same time, it indicates the side of the personal as from the collective."

   –Dr. Jung, *Psychological Types*, p. 555.
3. "The premordial image expresses the unique and unconditional creative power of the mind."

   – *Ibid.*, p. 557
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ।

"ਰੋਗੀ ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਨੁ ਸਰੁਦ੍ਰਾ ਰੋਗੀ ਸਗਲ ਸੰਸਾਰਾ॥"[1]

"ਰੋਗੀ ਖਟ ਦਰ-ਨ ਭੇਖ ਧਾਰੀ ਨਾਨਾ ਹਠੀ ਅਨੇਕਾ॥

ਬੇਦ ਕਤੇਬ ਕਰਹਿ ਕਹ ਬਪੁਰੇ ਨਹ ਬੂਝਹਿ ਇਕ ਏਕਾ॥"[2]

ਉਪਰੋਕਤ ਟੂਕਾਂ ਵਿਚ ਪੌਰਾਣਿਕ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਜਗਾਏ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦ 'ਰੋਗੀ ਸਗਲ-ਸੰਸਾਰਾ' ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਸਾਰਾ ਸੰਸਾਰ ਬਿਮਾਰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਕਲਪ ਅਨੁਸਾਰ ਰੋਗੀ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੋ ਸਾਧਾਰਣ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਏਥੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਰਥ ਜਾਗ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਜੇਹੇ ਅਰਥ ਸੰਕਲਪ-ਸਹਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਏਥੇ ਬ੍ਰਹਮਾ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ, ਖਟਦਰਸ਼ਨ ਅਰਥਾਤ ਪੂਰਵ ਮਿਮਾਂਸਾ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਕ, ਨਿਆਇ, ਸਾਂਖ, ਯੋਗ, ਵੇਦਾਂਤ ਅਤੇ ਬਾਕੀ 'ਬੇਦ-ਕਤੇਬ' ਸਭ ਰੋਗੀ ਹਨ, ਸਗਲ ਸੰਸਾਰ ਰੋਗੀ ਹੈ, ਸਾਰਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਰੋਗੀ ਹੈ। ਰੋਗੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਜਗਤ ਦਾ ਸਾਮੂਹਿਕ ਬਿੰਬ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਮੂਹਿਕ ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਪੌਰਾਣ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਰਤੇ ਗਏ ਬਿੰਬ ਆਦਿ-ਬਿੰਬ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੇ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਦਿ ਬਿੰਬਾਂ ਤੋਂ ਇਕ ਤਾਂ ਅੰਧਵਿਸ਼ਵਾਸ ਲਾਹ ਕੇ ਨਵ-ਅਰਥ ਪ੍ਰਜਵਲਿੱਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਸਾਡੇ ਆਪੇ ਨੂੰ ਪੌਰਾਣ ਨਾਲ ਜੋੜ ਰਹੇ ਹਨ। ਦੂਜਿਆਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਪੌਰਾਣ ਕੇਵਲ ਪੌਰਾਣ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਸਾਡੀ 'ਹੁਣ' ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਉਂ ਅਸੀਂ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਚੇਤੰਨ ਹੋ ਕੇ ਅੰਧ-ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦਾ ਯਤਨ ਕਰ ਉਠਦੇ ਹਾਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਇਉਂ ਪੌਰਾਣ-ਬਿੰਬਾਂ ਵਿਚ ਨਵ-ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਦੇਣਾ ਇਕ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਿਕ ਚਮਤਕਾਰ ਹੈ। ਇਉਂ ਉਹ ਪੌਰਾਣ-ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਨਵ-ਪੌਰਾਣ-ਬਿੰਬਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਥਵਾ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿੱਥ ਤੇ ਪਏ ਹੋਏ ਪੌਰਾਣ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸਾਡੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਰਾਹੀਂ ਸਾਡੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸਾਡੇ ਆਤਮਿਕ ਜਗਤ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਾਨੂੰ ਨਵ-ਅਰਥ-ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਉਤੇਜਨਾ (stimulation) ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪੌਰਾਣ ਨੂੰ ਇਉਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ-ਦੇਣ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਕਿਵੇਂ ਕਲਾਤਮਿਕ ਸਹਿਤ ਅਸਚਰਜਮਈ ਸੁਚੱਜ ਨਾਲ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਗਿਆ ਹੈ।

ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਬਿੰਬਾਵਲੀ :

ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਬਿੰਬ-ਰਹਿਤ, ਅਮੂਰਤ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹੇ ਅਰੂਪ, ਅਮਰ, ਅਜੋਨੀ, ਅਗਮ, ਅਗੋਚਰ, ਏਕੰਕਾਰ ਨੂੰ ਹਰ ਥਾਂ ਵਿਆਪਕ ਕਰਕੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਜਗਤ ਪਾਸਾਰੇ ਨੂੰ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਅੰਤਰਗਤ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਹਰਗਤ ਵੀ, ਜਿਵੇਂ :

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਭੈਰਉ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੨.
2. ਉਹੀ.

"ਏਕਮ ਏਕੰਕਾਰੁ ਨਿਰਾਲਾ॥ ਅਮਰ ਅਜੋਨੀ ਜਾਤਿ ਨ ਜਾਲਾ॥
ਅਗਮ ਅਗੋਚਰੁ ਰੂਪ ਨਾ ਰੇਖਿਆ॥ ਖੋਜਤ ਖੋਜਤ ਘਟਿ ਘਟਿ ਦੇਖਿਆ॥"[1]
"ਆਪੇ ਪਟੀ ਕਲਮ ਆਪਿ ਉਪਰਿ ਲੇਖ ਭਿ ਤੂੰ॥
ਏਕੋ ਕਹੀਐ ਨਾਨਕਾ ਦੂਜਾ ਕਾਹੇ ਕੂ॥"[2]
"ਸਾਹਿਬ ਮੇਰਾ ਏਕੋ ਹੈ॥ ਏਕੋ ਹੈ ਭਾਈ ਏਕੋ ਹੈ॥"[3]
"ਕਲਿ ਕਲਵਾਲੀ ਮਾਇਆ ਮਦ ਮੀਠਾ ਮਨੁ ਮਤਵਾਰਾ ਰਹੈ॥
ਆਪੇ ਰੂਪ ਕਰੇ ਬਹੁਭਾਂਤੀ ਨਾਨਕੁ ਬਪੁੜਾ ਏਵ ਕਹੈ॥"[4]

ਏਥੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ "ਘਟਿ ਘਟਿ ਦੇਖਿਆ', 'ਆਪੇ ਪਟੀ', 'ਕਲਮ ਆਪਿ', 'ਆਪੇ ਰੂਪ' ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਰੂਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾ ਰਹੀ ਹੈ ਜੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਜਗਤ-ਪਾਸਾਰੇ ਦੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਇਉਂ ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦੇਣ ਦੀ ਕਲਾ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਸਾਧਕ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ-ਅਨੁਭਵ ਕਰਵਾਉਣ ਦਾ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸੀਂ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਚੰਗੇਰਾ ਮਾਧਿਅਮ ਮਿਥਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂ ਜੋ ਕੇਵਲ ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਹੀ ਪਰਮਾਤਮਾ-ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਸਾਧਕ-ਅਨੁਭਵ ਸਮਿਲਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸ਼ਾਇਦ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ-ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਦਾ ਅਧਿਕ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਸੰਬੰਧਿਤ ਬਿੰਬਾਵਲੀ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸਾਰੇ ਜਗਤ-ਪਸਾਰੇ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ 'ਇਕ' ਪ੍ਰਤੀਕ ਦਾ ਹੀ ਪਾਸਾਰਾ ਕੱਥਦੇ ਹਨ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਉਹ ਅਨੇਕ ਪਾਤਾਲਾਂ, ਆਗਾਸਾਂ ਪਿਛੇ ਦੀ 'ਅਸੁਲੂ ਇਕੁ ਧਾਤੁ'[5] ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। 'ਅਸੁਲੂ ਇਕੁ ਧਾਤੁ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਬਿੰਬ-ਵਿਧੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਉਹ ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਸਥੂਲ ਪਦਾਰਥ ਨਾ ਚਿਤਵਕੇ ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਦਰ ਉਤੇ ਗਾਇਨ ਕਰਦਾ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ :

"ਗਾਵਹਿ ਖੰਡ ਮੰਡਲ ਬਰਭੰਡਾ ਕਰਿ ਕਰਿ ਰਖੇ ਧਾਰੇ॥"[6]

ਏਥੇ 'ਦਰ' ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਦਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਸਭ ਜਗਤ-ਪਾਸਾਰਾ ਬਿੰਬਮਈ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਿਲਾਵਲ, ਥਿਤਿ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ, ਵਾਰ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪਦੇ।
4. ਉਹੀ।
5. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
6. ਮ. ੧, ਜਪੁ।

ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰਕੇ ਗਾਇਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ-ਵਸਤਾਂ ਵਿਚ ਬਿੰਬ ਵਾਲਾ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਰੂਪ ਸਿਰਜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਇਉਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਿਕ ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਜਗਤ-ਪਾਸਾਰੇ ਦੀ ਸਾਮੂਹਿਕਤਾ ਇਕ ਨੇਮ ਵਿਚ ਬੱਝ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਨੇਮ ਦੀ ਨਿਪੁੰਨ ਪਾਲਣਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਰਚਿੱਤ 'ਆਰਤੀ'[1] ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਸਾਰੀ ਨਿਰਗੁਣਤਾ ਮੂਰਤ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਅਮੂਰਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸਾਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀਆਂ ਅਨੇਕ ਵਸਤਾਂ ਜਿਵੇਂ 'ਪਉਣ ਪਾਣੀ ਬੈਸੰਤਰੁ'[2] ਆਦਿ ਸਭ ਨੂੰ ਹੀ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਪਰੋ ਕੇ ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਬਿੰਬਾਵਲੀ :

ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਜਿਵੇਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ, ਸਾਹਿਬ, ਸਚਾ ਸਾਹਿਬ, ਆਦਿ ਕਾਵਿ-ਉਸਾਰੀ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਨਿਰੂਪਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਕੇਵਲ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਮਹੱਤ੍ਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣਾ ਵੀ ਹੈ। ਬਿੰਬ ਦਾ ਸ੍ਵਰੂਪ ਮੂਰਤ-ਰਹਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਜਿਉਂਦਾ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟਤਾ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਲੀ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟਤਾ ਬੌਧਿਕ ਸੂਖਮਤਾ ਦੀ ਧਾਰਣੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸੂਖਮਤਾ ਮੂਰਤਗਤ ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਬੌਧਿਕ ਸੂਖਮਤਾ ਦਾ ਮੂਰਤਗਤ ਪ੍ਰਗਟਾ ਸਾਡੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਟੁੰਬਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਤੀਬਰਤਾ ਵਿਆਪਕ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਇਕ ਪਾਸੇ ਤਾਂ ਵਿਚਰ ਰਹੀ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟਤਾ, ਬੌਧਿਕ ਸੂਖਮਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸ ਦੀ ਮੂਰਤਗਤ ਅਵਸਥਾ ਕਾਵਿ-ਵਿਚਲੀ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਤੀਬਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਜਿਵੇਂ ਤਖਤੁ, ਹਦੂਰ, ਹੁਕਮ, ਦਰ, ਦਰਗਾਹ, ਰਜ਼ਾ, ਫੁਰਮਾਣ, ਦਰਬਾਰੁ, ਦੀਬਾਣ ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਇਕ ਤਾਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਅਜਿਹੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਰਥ ਵੀ ਸੰਭਾਲ ਰਹੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :

"ਸੋ ਦਰੁ ਕੇਹਾ ਸੋ ਘਰੁ ਕੇਹਾ ਜਿਤੁ ਬਹਿ ਸਰਬ ਸਮਾਲੇ॥"[3]

"ਸਾਚੀ ਦਰਗਾਹ ਪੂਛ ਨ ਹੋਇ॥"[4]

"ਕਰ ਕਿਰਪਾ ਘਰੁ ਮਹਲੁ ਦਿਖਾਇਆ॥"[5]

"ਗੁਰਮੁਖਿ ਮਹਲੀ ਮਹਲੁ ਪਛਾਨੁ,

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਪਦੇ।
2. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
3. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਿਲਾਵਲੁ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਚੇਤੀ।

ਦਰਿ ਘਰਿ ਮਹਲੀ ਹਰਿ ਪਤਿ ਰਾਖੇ॥"[1]

"ਸਚੇ ਤਖਤਿ ਸਚ ਮਹਲੀ ਬੈਠੇ ਨਿਰਭਉ ਤਾੜੀ ਲਾਈ॥"[2]

"ਕਾਇਆ ਗੜ ਮਹਲੀ ਪ੍ਰਭੁ ਸਾਚਾ,
ਸਾਚਾ ਤਖਤੁ ਰਚਾਇਆ॥"[3]

"ਭਗਤ ਸੋਹਹਿ ਦਰਵਾਰਿ ਸਬਦਿ ਸੁਹਾਇਆ ਜੀਓ॥"[4]

"ਅਮਰੁ ਅਜੋਨੀ ਅਸਥਿਰ ਜਾਪੈ ਸਾਚਾ ਮਹਲੁ ਚਿਰਾਣਾ॥"[5]

"ਮਾਨੇ ਹੁਕਮੁ ਸੁ ਦਰਗਾਹ ਪੈਝੈ ਸਾਚਿ ਮਿਲਾਇ ਸਮਾਇਦਾ॥"[6]

"ਹੁਕਮੈ ਅੰਦਰਿ ਸਭੁ ਕੋ ਬਾਹਰਿ ਹੁਕਮ ਨ ਕੋਇ॥
ਨਾਨਕ ਹੁਕਮੈ ਜੇ ਬੁਝੈ ਤ ਹਉਮੈ ਕਹੈ ਨ ਕੋਇ॥"[7]

"ਸੋ ਪਾਤਸਾਹੁ ਸਾਹਾ ਪਾਤਿਸਾਹਿਬੁ ਨਾਨਕ ਰਹਣੁ ਰਜਾਈ॥"[8]

"ਏਕੋ ਸਬਦੁ ਸਚਾ ਨੀਸਾਣੁ॥"[9]

"ਤਖਤਿ ਸਲਾਮੁ ਹੋਵੈ ਦਿਨੁ ਰਾਤੀ॥"[10]

'ਸਾਚੀ ਦਰਗਾਹ', 'ਸਚੇ ਤਖਤਿ', 'ਸੋਹਹਿ ਦਰਵਾਰਿ ਸਬਦਿ ਸੁਹਾਇਆ', 'ਅਮਰ ਅਜੋਨੀ', 'ਸਾਚਾ ਮਹਲੁ ਚਿਰਾਣਾ', 'ਸਚਾ ਨੀਸਾਣ', 'ਸਲਾਮ ਹੋਵੈ ਦਿਨੁ ਰਾਤੀ', 'ਹੁਕਮੁ ਨ ਕਹਿਆ ਜਾਈ' ਆਦਿ ਸਭ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹ, ਸਾਹਿਬ, ਸਚਾ ਸਾਹਿਬ ਆਦਿ ਨੂੰ ਹੀ ਬਿੰਬਦੀ ਹੈ।

ਧਾਰਮਿਕ ਬਿੰਬਾਵਲੀ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਜੇ ਕੇਵਲ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦਾ ਚਿੱਤ੍ਰ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਮਾਧਿਅਮ ਦੀ ਯੋਗ-ਵਿਧੀ ਚਿੱਤ੍ਰ ਦੀ ਹੀ ਹੁੰਦੀ, ਬਿੰਬ ਦੀ ਨਾ ਹੁੰਦੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦੀ ਅਨੁਕਰਣਮਈ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ ਸਗੋਂ ਧਾਰਮਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਵੀ ਲੋਚ ਰਹੇ ਹਨ। ਮੱਧ-ਯੁੱਗ ਵਿਚ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤੁਖਾਰੀ, ਛੰਤ।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ।
7. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
8. ਉਹੀ।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਸੰਤ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧।
10. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ।

ਧਾਰਮਿਕ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾਤਮਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਿਆਉਣਾ ਔਖੇਰੀ ਸਮੱਸਿਆ ਸੀ। ਭਗਤੀ ਧਾਰਾ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ਨਵ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੇ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟਤਾ ਖੋਹ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੂਰਤਗਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਉਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਅਵਤਾਰਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪ ਨੇ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਾ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਹੋਰ ਵੀ ਉਭਾਰ ਦਿੱਤੀ ਸੀ ਅਤੇ ਇਉਂ ਸਾਮਾਜਿਕ ਗਤੀ ਦਾ ਪਰਵਾਹ ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਵਿਰਕਤ ਹੋਕੇ ਬਿਖਰ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀ ਵਿਕਾਸ-ਗਤੀ ਅਟਕ ਗਈ ਸੀ। ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਰਾਮ, ਬ੍ਰਹਮ, ਵਿਸ਼ਨੂੰ, ਸ਼ਿਵ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਤੋਂ ਟੁੱਟਕੇ ਸੀਮਤ ਅਰਥ ਦੇਣ ਲੱਗ ਪਏ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹੀ ਸੀਮਤ ਅਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਰਹਿਤ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਇਕ ਤਾਂ ਅੱਗੇ ਤੋਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਸਗੁਣਵਾਦੀ ਸਥੂਲਤਾ ਤੋੜਕੇ ਨਵ-ਅਰਥ-ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ :

"ਕੇਵਡ ਦਾਤਾ ਆਖੀਐ ਦੇ ਕੇ ਰਹਿਆ ਸੁਮਾਰਿ॥
ਨਾਨਕ ਤੋਟ ਨ ਆਵਈ ਤੇਰੇ ਜੁਗਹ ਜੁਗਹ ਭੰਡਾਰ॥
... ...
ਰਾਮ ਨਾਮੁ ਧਨੁ ਨਿਰਮੋਲ ਜੋ ਦੇਵੇ ਦੇਵਣਹਾਰ॥"[1]
"ਗੁਰ ਸਬਦੀ ਸੀਗਾਰਿਆ ਤਨੁ ਮਨੁ ਪਿਰ ਕੇ ਪਾਸਿ॥"[2]
"ਗੁਰ ਸੇਵਾ ਸੁਖ ਪਾਈਐ ਹਰਿ ਵਰੁ ਸਹਜਿ ਸੀਗਾਰੁ॥"[3]
"ਗੁਰ ਪਰਸਾਦੀ ਮੇਰਾ ਸਹੁ ਮਿਲੈ ਵਾਰਿ ਵਾਰਿ ਹਉ ਜਾਉ ਜੀਉ॥"[4]
"ਮੈਡਾ ਮਨੁ ਰਤਾ ਆਪਨੜੇ ਪਿਰ ਨਾਲਿ॥
ਹਉ ਘੋਲਿ ਘੁਮਾਈ ਖੰਨੀਐ ਕੀਤੀ ਹਿਕ ਭੋਰੀ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲਿ॥ ਰਹਾਉ॥
ਸਾਚਉ ਰੰਗਿ ਰੰਗਾਵਲੋ ਸਖੀ ਹਮਾਰੋ ਕੰਤੁ॥
ਸਾਚਿ ਵਿਛੋੜਾ ਨਾ ਥੀਐ ਸੋ ਸਹ ਰੰਗ ਰਵੰਤੁ॥"[5]
"ਸਾਚ ਸੀਲ ਸਚੁ ਸੰਜਮੀ ਸਾ ਪੂਰੀ ਪਰਿਵਾਰਿ॥
ਨਾਨਕ ਅਹਿਨਿਸ ਸਦਾ ਭਲੀ ਪਿਰ ਕੇ ਹੇਤਿ ਪਿਆਰਿ॥
ਸਸੁਰੈ ਪੇਈਐ ਕੰਤ ਕੀ ਕੰਤੁ ਅਗੰਮ ਅਥਾਹੁ॥
... ...॥"[6]

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
2. ਉਹੀ।
3. ਉਹੀ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ ਬੈਰਾਗਣਿ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਕਾਫੀ, ਘਰੁ ੨.
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।

"ਅਪੁਨੇ ਪਿਰ ਹਰਿ ਦੇਖਿ ਵਿਗਾਸੀ ਤਉ ਧਨ ਸਾਚੁ ਸੀਗਾਰੋ।"[1]

"ਸਹਜਿ ਸੰਤੋਖਿ ਸੀਗਾਰੀਆ ਮਿਠਾ ਬੋਲਣੀ॥"[2]

"ਸੋਭਾ ਸੁਰਤਿ ਸੁਹਾਵਣੀ ਸਾਚੇ ਪ੍ਰੇਮ ਅਪਾਰ॥"[3]

"ਬਿਨ ਪਿਰ ਧਨ ਸੀਗਾਰੀਐ ਜੋਬਨੁ ਬਾਦਿ ਖੁਆਰ॥
ਨਾ ਮਾਣੇ ਸੁਖ ਸੇਜੜੀ ਬਿਨੁ ਪਿਰ ਬਾਦਿ ਸੀਗਾਰ॥
ਦੂਖ ਘਣੋ ਦੋਹਾਗਣੀ ਨਾ ਘਰਿ ਸੇਜ ਭਤਾਰੁ॥"[4]

ਏਥੇ 'ਤੋਟਿ ਨਾ ਆਵਈ', 'ਜੁਗਹ ਜੁਗਹ ਭੰਡਾਰ', 'ਰਾਮ ਨਾਮੁ ਧਨੁ ਨਿਰਮੋਲ', 'ਗੁਰ ਸਬਦੀ ਸੀਗਾਰਿਆ', 'ਸਹਜਿ ਸੀਗਾਰ', 'ਸਾਚੁ ਸੀਗਾਰੋ', 'ਗੁਰਪਰਸਾਦੀ ਮੇਰਾ ਸਹੁ ਮਿਲੈ', 'ਹਿਕ ਭੋਰੀ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲਿ', 'ਸਾਚ ਸੀਲ ਸਚ ਸੰਜਮੀ', 'ਕੰਤ ਅਗੰਮ ਅਥਾਹੁ', 'ਸਾਚਉ ਰੰਗਿ ਰੰਗਾਵਲੋ', 'ਸਹਜਿ', ਸੰਤੋਖਿ ਸੀਗਾਰਿਆ', 'ਸੋਭਾ ਸੁਰਤਿ ਸੁਹਾਵਣੀ ਸਾਚੇ ਪ੍ਰੇਮ ਅਪਾਰ' ਆਦਿ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਅਵਤਾਰਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸਗੁਣਵਾਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੈ। ਏਥੇ ਕਾਵਿ-ਜਗਤ ਸਗੁਣਵਾਦੀ, ਸਥੂਲ ਜਾਂ ਬਾਹਰਗਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਹ ਜਗਤ ਅੰਦਰਵਰਤੀ ਅਤੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਹੈ। ਏਥੇ ਇਸਤ੍ਰੀ-ਕੰਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ, ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਵਰਣਨ ਜਾਂ ਪਿਆਰ-ਵਾਯੂਮੰਡਲ ਤੋਂ ਲਏ ਗਏ ਸਭ ਬਿੰਬ ਸਾਮੂਹਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸੰਬੰਧੀ ਹੀ ਕਾਵਿ-ਵਾਯੂਮੰਡਲ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਿੰਬਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੋ ਰਹੀ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨਾ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਵਸਥਾ ਧਾਰਣ ਕਰ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਵਸਥਾ ਇਕ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਆਤਮ ਦੀ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਇਸ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਸਾਨੂੰ ਨਵ-ਭਾਵ ਅਤੇ ਨਵ-ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਗਤੀ ਵਲ ਤੁਰਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਟਰੇਂਡ ਰਸਲ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜਿਹੀ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕਤਾ ਹੀ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਮਹੱਤ੍ਵ-ਪੂਰਣ ਆਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧ ਮੂਲ ਉਕਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਵੀਂ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਮਾਣਦੇ ਹਾਂ[5] ਸੋ ਅਜਿਹੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖੋਂ ਵੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਨਵ-ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਇਸਤ੍ਰੀ-ਕੰਤ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਨਾਲ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਵਧਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਕ ਤਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਭਾਵ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਇਸਤ੍ਰੀ- ਕੰਤ ਦਾ ਬਿੰਬ ਬਹੁਤ ਢੁੱਕਵਾਂ ਅਤੇ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਕੁਝ ਅਧਿਕ ਹੀ ਭਾਗਵਤ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਸ ਨਾਲ ਜਦ ਨਵੇਂ ਭਾਵ ਅਤੇ ਅਰਥ ਜੋੜੇ ਗਏ ਹਨ ਤਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਵਿਧੀ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੧.
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਘਰੁ ੧.
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ.
4. ਉਹੀ।
5. Bertrand Russell, *Mysticism and Logic*, p. 109.

ਅਧਿਕ ਹੀ ਸੁਜੀਵ ਕ੍ਰਿਆ (living process) ਬਣ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅਤਿਅੰਤ ਹੀ ਕਲਾਤਮਕ ਵਾਧਾ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਸਾਮਾਜਿਕ ਬਿੰਬਾਵਲੀ :

ਸ਼ੰਕਰਾਚਾਰੀਆ, ਜਿਸ ਦਾ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਸੀ, ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਮਾਨ ਜਗਤ ਨੂੰ 'ਮਾਇਆ' ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਸ਼ੰਕਰ ਦਾ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਸਿੱਧਾਂਤ ਜੋ ਅੰਤਿਮ ਪੱਖੀ ਗਿਆਨ-ਅਧਾਰਿਤ ਸੀ, ਭਾਵ ਤੋਂ ਵਿੱਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਚੁਕਿਆ ਸੀ। ਰਾਮਾਨੁਜ ਨੇ ਭਾਵ-ਸ਼ੀਲ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਉਭਾਰ ਕੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਸੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਤਰਕ ਅਤੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਮਹੱਤ੍ਵ ਵੀ ਮਿਲਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਜਗਤ-ਸੰਬੰਧੀ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖੀ 'ਮਾਇਆ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਕੁਝ ਫਿੱਕਾ ਪੈ ਗਿਆ। ਰਾਮਾਨੁਜ ਦੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੇ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਜਗਤ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਤਰਕ ਤੱਕ ਜੋੜਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਤਾਂ ਕੀਤਾ ਪਰ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖੀ ਭਾਵ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੇ ਅਵਤਾਰਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪ ਸਿਰਜ ਕੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਸਮੂਹ-ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਬਿੰਬਣ ਨਾ ਕੀਤਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਭਾਵ ਦੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਿੱਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖਤਾ ਵਲ ਨਹੀਂ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦੇ। ਉਹ ਇਸ ਜਗਤ ਨੂੰ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਦਰਸਾਕੇ ਇਸੇ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਅੰਤ੍ਰੀਵ 'ਸਤਿ' ਲੱਭ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਉਂ ਇਹ ਜਗਤ ਸ਼ੰਕਰ ਅਨੁਸਾਰ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖੀ ਮਾਇਆਵਾਦੀ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦੋਂ ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ 'ਮਾਇਆ' ਤੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੂੰ 'ਭਰਮ' ਵਿਚ ਬਿੰਬਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਜਗਤ ਦਾ ਨਿਸ਼ੇਧ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਅੰਤਰ ਵਿਚ 'ਹਰਿ' ਚਿਤਵ ਲੈਂਦੇ ਹਨ; ਜਿਵੇਂ :

"ਭਰਮ ਕਾ ਸੰਗਲ ਤੋੜ ਨਿਰਾਲਾ,
ਹਰਿ ਅੰਤਰ ਹਰਿ ਰਸ ਪਾਇਆ॥"[1]

ਭਰਮ ਦਾ ਇਹ ਸੰਗਲ ਜੀਵ ਲਈ ਵਿਚਿਤ੍ਰ 'ਖੇਲ' ਹੈ, ਜੋ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਉਲੀਕਿਆ ਗਿਆ ਹੈ :

"ਜੇ ਹਰਹਟ ਕੀ ਮਾਲ ਟਿੰਡ ਲਗਤ ਹੈ,
ਇਕ ਸਖਨੀ ਹੋਰ ਫੇਰ ਭਰੀਅਤ ਹੈ॥
ਤੈਸੋ ਹੀ ਇਹ ਖੇਲੁ ਖਸਮ ਕਾ ਜਿਉ ਉਸ ਕੀ ਵਡਿਆਈ॥"[2]

ਜਾਂ

"ਨਟੂਐ ਸਾਂਗੁ ਬਣਾਇਆ ਬਾਜੀ ਸੰਸਾਰਾ॥
ਖਿਨੁ ਪਲੁ ਬਾਜੀ ਦੇਖੀਐ ਉਰਝਤ ਨਹੀਂ ਬਾਰਾ॥""[3]

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਪ੍ਰਭਾਤੀ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ।

ਉਪਰੋਕਤ ਕਾਵਿ-ਟੂਕਾਂ ਦੀ ਸਾਮੂਹਿਕ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਵਿਚੋਂ ਜੋ ਜਗਤ (ਮਾਇਆ) ਲਈ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬ ਉਦੇਮਾਨ ਹੋਏ ਹਨ, ਉਹ 'ਭਰਮ', 'ਸਾਂਗ', 'ਖੇਲ਼', 'ਬਾਜੀ' ਆਦਿ ਹੀ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦ ਅਜਿਹੇ ਜਗਤ ਦੀ ਬਿੰਬ-ਸਿਰਜਣਾ ਭਰਮ, ਸਾਂਗ, ਖੇਲ, ਬਾਜੀ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਅਜਿਹੇ ਭਰਮ, ਸਾਂਗ, ਖੇਲ, ਬਾਜੀ ਨਾਲ ਜੂਝਣਾ ਅਤਿਅੰਤ ਕਠਣ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਜਗਤ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਸਾਮਾਜਿਕ, ਵਿਵਹਾਰਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਿਕ, ਆਦਿ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਰਹਿ ਰਿਹਾ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਏਥੇ ਰਹਿਣਾ ਸਥਾਈ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸੋ ਜਦੋਂ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਜਗਤ ਦੇ ਬਿੰਬ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਭਰਮ, ਸਾਂਗ, ਹਉਮੈ, ਝੂਠ, ਅਹੰਕਾਰ ਆਦਿ ਵਿਚ ਵਲਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬਾਜ਼ੀ ਹਾਰ ਜਾਵੇਗਾ ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ :

"ਹਉਮੈ ਚਉਪੜ ਖੇਲਣਾ ਝੂਠੇ ਅਹੰਕਾਰਾ॥
ਸਭ ਜਗੁ ਹਾਰੇ ਸੋ ਜਿਣੇ ਗੁਰ ਸਬਦ ਵੀਚਾਰਾ॥"[1]

ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਇਸ 'ਖੇਲ' ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਸੌਖਿਆ ਨਹੀਂ ਬੁੱਝ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂ ਜੋ :

" ....ਸਾਚਾ ਖੇਲੁ ਤੁਮ੍ਾਰਾ॥
ਸਚੁ ਖੇਲੁ ਤੁਮਾਰਾ ਅਗਮ ਅਪਾਰਾ ਤੁਧੁ ਬਿਨੁ ਕਉ ਨ ਬੁਝਾਏ॥"[2]

ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਾਮਾਜਿਕ, ਵਿਵਹਾਰਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਆਦਿ ਪੱਖ ਤੋਂ ਨਿਰਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਉਹ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਭਾਂਤ ਸੁਲਝਾਉਂਦੇ ਹਨ:

"ਐਸਾ ਦੀਵਾ ਬਾਲੇ ਕੋਈ॥ ਨਾਨਕ ਸੋ ਪਾਰੰਗਤਿ ਹੋਈ॥"[3]

'ਦੀਵੇ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਆਦਿ ਤੋਂ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹਨੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਜਗਤ ਨੂੰ ਕਾਜਲ ਕੋਠੜੀ ਦੇ ਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰੂਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਸਭ ਜਗੁ ਕਾਜਲ ਕੋਠੜੀ ਤਨੁ ਮਨ ਦੇਹ ਸੁਥਾਹਿ।
ਗੁਰਿ ਰਾਖੇ ਸੇ ਨਿਰਮਲੇ ਸਬਦਿ ਨਿਵਾਰੀ ਭਾਹਿ॥"[4]

ਉਪਰੋਕਤ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਤੋਂ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਜਗਤ ਵਿਚ ਅਤਿਅੰਤ ਸੁਚੇਤ ਅਤੇ ਗੰਭੀਰ ਹੋ ਕੇ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਇਹ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਪ੍ਰਤੱਖ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰ ਸੋਚ ਵਿਚ ਪਾ ਰਹੀ ਹੈ ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹੋ ਕਿ ਖੇਲ, ਸਾਂਗ,

---

1. ਉਹੀ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ।

ਬਾਜ਼ੀ, ਦੀਵਾ, ਚਉਪੜ, ਕਾਜਲ, ਕੋਠੜੀ ਆਦਿ ਬਾਹਰਵਰਤੀ ਵਸਤਾਂ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਆਪੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਦੂਜਿਆਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਘਰ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਜੋ ਭਾਵ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਦੇ ਵੀ ਇਉਂ ਵਸਤਾਂ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਭਾਵ ਅੰਕਿਤ ਹੋਣ ਲੱਗ ਜਾਣ ਤਾਂ ਵੀ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਜਾਂ ਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।[1] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇਹ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਸਾਮਾਜਿਕ ਜਾਂ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਲੈਕੇ ਭਾਵਮਈ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੱਕ ਅਤੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਤੱਕ ਸਾਡਾ ਸੰਬੰਧ ਜੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਬਿੰਬਾਵਲੀ :

ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸੰਬੰਧੀ ਉਪਰ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਧਣੀ, ਸਾਹੂਕਾਰ ਆਦਿ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਧਣੀ, ਵਾਪਾਰ ਆਦਿ ਦਾ ਵਾਯੂਮੰਡਲ ਪੈਦਾ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਣਜਾਰਾ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਜਗਤ ਜੋ ਖੇਲ ਵਾਂਗ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਤਾ ਨਾਲ ਇਸ ਵਿਚੋਂ ਸਚਾ ਵਣਜ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਵਣਜਾਰੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਧਿਕ ਹੀ ਕਲਾ-ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਵਾਲਾ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਵਣਜਾਰਾ ਸਦਾ ਇਕ ਥਾਂ ਤੇ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਸਗੋਂ ਸਫ਼ਰ ਜਾਂ ਯਾਤਰਾ ਵਿਚ ਬੱਝਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਦੀ ਯਾਤ੍ਰਾ ਤਦ ਹੀ ਸਫਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇ ਉਹ ਅਜੇਹੇ 'ਖੇਲ' ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਚੰਗੇਰਾ ਜਾਂ ਸਚਾ ਵਣਜ ਕਰ ਦਿਖਾਵੇ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਵਿਭਿਨ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ :

"ਕਾਰੀ ਸਉਦੀ ਤੋਟਾ ਆਵੈ॥ ਗੁਰਮਖਿ ਵਣਜੁ ਕਰੇ ਪ੍ਰਭ ਭਾਵੈ॥
ਪੂੰਜੀ ਸਾਬਤ ਰਾਸਿ ਸਲਾਮਤਿ ਚੂਕਾ ਜਮ ਕਾ ਫਾਹਾ ਹੇ॥"[2]
"ਸਾਚ ਵਖਰ ਕੇ ਵਾਪਾਰੀ ਵਿਰਲੇ ਲੈ ਲਾਹਾ ਸਉਦਾ ਕੀਨਾ ਹੇ।"[3]
"ਗੜ ਮਹਿ ਹਾਟ ਪਟਣ ਵਾਪਾਰਾ, ਪੂਰੇ ਤੋਲਿ ਤੋਲੇ ਵਣਜਾਰਾ॥
ਆਪੇ ਰਤਨ ਵਿਸਾਹੇ ਲੇਵੈ ਆਪੇ ਕੀਮਤਿ ਪਾਇਦਾ॥"[4]
"ਵਿਣ ਗਾਹਕ ਗੁਣ ਵੇਚੀਐ ਤਉ ਗੁਣ ਸਹਘੋ ਜਾਇ॥"[5]
"ਬਾਕੀ ਵਾਲਾ ਤਲਬੀਐ ਸਿਰਿ ਮਾਰੇ ਜੰਦਾਰੁ ਜੀਉ॥

---

1. S.K. Langer, *Philosophy in a New Key*, p. 111.
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ।
3. ਉਹੀ।
4. ਉਹੀ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।

ਲੇਖਾ ਮੰਗੇ ਦੇਵਣਾ ਪੁਛੇ ਕਰਿ ਬੀਚਾਰ ਜੀਉ॥"[1]

"ਐਸਾ ਸਾਹੁ ਸਰਾਫੀ ਕਰੈ॥ ਸਾਚੀ ਨਦਰਿ ਏਕ ਲਿਵ ਤਰੈ॥ ਰਹਾਉ॥

ਹੀਰਾ ਨਾਮ ਜਵੇਹਰ ਲਾਲ॥ ਮਨ ਮੋਤੀ ਹੈ ਤਿਸ ਕਾ ਮਾਲੁ॥

ਨਾਨਕ ਪਰਖੇ ਨਦਰਿ ਨਿਹਾਲ॥"[2]

"ਧਰ ਤਰਾਜੂ ਤੋਲੀਐ ਨਿਵੈ ਸੁ ਗਉਰਾ ਹੋਇ॥"[3]

ਏਥੇ ਵਰਤੀ ਗਈ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਸਉਦਾ, ਤੋਟ, ਵਣਜ, ਪੂੰਜੀ, ਲਾਹਾ, ਵਪਾਰ, ਤੋਲ, ਰਤਨ, ਕੀਮਤ, ਗਾਹਕ, ਵੇਚਣਾ, ਤਲਬ, ਲੇਖਾ, ਜਵਾਹਰ, ਮੋਤੀ, ਲਾਲ, ਮਾਲ, ਤਰਾਜੂ ਆਦਿ ਨਾਲ ਜੋ ਵਾਯੂਮੰਡਲ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਲੇਖਾਕਾਰ, ਸ਼ਾਹੂਕਾਰ, ਵਣਜਾਰਾ, ਸਰਾਫ਼ੀ, ਵਾਪਾਰੀ ਆਦਿ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਹੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਜਿਸ ਜਗਤ ਵਿਚ ਰਹਿ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹ ਭਰਮ, ਸਾਂਗ, ਖੇਲ ਦਾ ਬਿੰਬ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਜੋ ਸਦੀਵੀ ਨਹੀਂ, ਨੇ ਅਜਿਹੇ 'ਖੇਲ' ਦੇ ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਹੀ ਵਣਜ, ਵਾਪਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਮੋਤੀ, ਲਾਲ, ਜਵਾਹਰ, ਰਤਨ ਆਦਿ ਦੀ ਅਥਵਾ ਚੰਗੇਰੇ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨੀ ਹੈ, ਖੋਟਾ ਵਣਜ ਜਾਂ ਦੁਰਮਤ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਅਜਿਹੀ ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਇਹ ਅਕਾਂਖਿਆ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਵੇਂ ਨਾ ਕਿਵੇਂ ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਜਾਂ ਸਾਮਾਜਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਸਫਲ ਹੋ ਜਾਵੇ।

ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਬਿੰਬਾਵਲੀ :

ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪਵਿਤ੍ਰਤਾ ਦਾ ਬਿੰਬ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕੇਵਲ ਰਸਮੀ ਜਾਂ ਸਰੀਰਿਕ ਅਸ਼ਨਾਨ ਤਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਉਸ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਪਵਿਤ੍ਰਤਾ ਤਕ ਪਹੁੰਚਾਇਆ ਹੈ। ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਅਗਿਆਤ ਹੈ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਦੇ ਮਹੱਤ੍ਵ ਤੋਂ ਵੀ ਅਣਜਾਣ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਪਣੇ ਹੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਜਾਂ ਵਾਸਤਵਿਕ 'ਸੱਚ' ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਜਾਣ ਦਾ ਭਾਵ ਆਪਣੇ ਹੀ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਨੂੰ ਸੁੰਗੇੜ ਲੈਣਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹੇ ਸਚ ਤੋਂ ਵਿਰਕਤ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ 'ਮੈਲਾ' ਕਥਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਉਂ ਸਾਰਾ ਸੰਸਾਰ ਹੀ ਰੋਗੀ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਅਖ਼ਤਿਆਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ :

"ਸੰਸਾਰ ਰੋਗੀ ਨਾਮੁ ਦਾਰੂ ਮੈਲੁ ਲਾਗੈ ਸਚ ਬਿਨਾ॥"[4]

ਸੱਚ ਦੀ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕਾਇਆ ਵੀ ਝੂਠੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਘਰ ੯.
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੨.
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ।

"ਜਲ ਮਲਿ ਕਾਇਆ ਮਾਜੀਐ ਭਾਈ ਭੀ ਮੈਲਾ ਤਨੁ ਹੋਇ॥
ਗਿਆਨ ਮਹਾਂ ਰਸ ਨਾਈਐ ਭਾਈ ਮਨ ਤਨ ਨਿਰਮਲ ਹੋਇ॥"[1]

ਏਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਲ, ਨਹਾਉਣਾ, ਨਿਰਮਲ, ਮੈਲ ਆਦਿ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਜੋ ਕਾਵਿ-ਵਾਯੂਮੰਡਲ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਕੇਵਲ ਬਾਹਰਗਤ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦਾ ਚਿੱਤ੍ਰ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਗੋਂ ਅੰਤਰਗਤ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਵੀ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਾਤਾਵਰਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਬਿੰਬਮਈ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਾਡੇ ਇਸ ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਬਣਾਂਦੀ ਹੈ:

"ਤੀਰਥ ਨਾਤਾ ਕਿਆ ਕਰੇ ਮਨ ਮਹਿ ਮੈਲੁ ਗੁਮਾਨ॥"[2]
"ਉਜਲੁ ਕੇਹਾ ਚਿਲਕਣਾ ਘੋਟਿਮ ਕਾਲੜੀ ਮਸੁ॥
ਧੋਤਿਆ ਜੂਠਿ ਨਾ ਉਤਰੇ ਜੇ ਸਉ ਧੋਵੈ ਤਿਸੁ॥"[3]
""ਸੂਚੇ ਏਹ ਨ ਆਖੀਐ ਬਹਿਨ ਜਿ ਪਿੰਡਾ ਧੋਇ॥
ਸੂਚੇ ਸੇਈ ਨਾਨਕਾ ਜਿਨ ਮਨ ਵਸਿਆ ਸੋਇ।"[4]
"ਨਾਨਕ ਚੁਲੀਆ ਸੁਚੀਆ ਜੇ ਭਰਿ ਜਾਣੈ ਕੋਇ॥"[5]
"ਨਾਵਣ ਚਲੇ ਤੀਰਥੀ ਮਨੁ ਖੋਟੇ ਤਨੁ ਚੋਰ॥
ਇਕੁ ਭਾ ਲਥੀ ਨਾਤਿਆ ਦੁਇ ਭਾ ਚੜੀਅਸ ਹੋਰੁ॥
ਬਾਹਰ ਧੋਤੀ ਤੂਮੜੀ ਅੰਦਰਿ ਵਿਸੁ ਨਿਕੋਰੁ॥
ਸਾਧੁ ਭਲੇ ਅਣ ਨਾਤਿਆ ਚੋਰ ਸਿ ਚੋਰਾ ਚੋਰੁ॥"[6]
"ਨਾਵਹਿ ਧੋਵਹਿ ਪੂਜਹਿ ਸੈਲਾ। ਬਿਨੁ ਹਰਿ ਰਾਤੇ ਮੈਲੋ ਮੈਲਾ॥"[7]

ਤੀਰਥ, ਨਹਾਉਣਾ, ਮੈਲ, ਉਜਲ, ਚਿਲਕਣਾ, ਕਾਲਖ, ਧੋਣਾ, ਜੂਠ, ਸੁਚ, ਚੁਲੀਆਂ, ਸੁਚੀਆਂ, ਧੋਤੀ, ਤੂਮੜੀ, ਵਿਸ, ਨਿਕੋਰ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਜੋ ਕਾਵਿ-ਵਾਯੂਮੰਡਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਅੰਤਰਗਤ ਦੇਸ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਜਾਗ੍ਰਤ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹਾ ਕਾਵਿ-ਵਾਯੂਮੰਡਲ ਬਿੰਬਾਂ ਦੁਆਰਾ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਜੀਵ ਨੂੰ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਕਲਾਤਮਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸੁਚੇਤ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ :

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੋਰਠਿ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਪਦੇ, ਘਰੁ ੬.
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਾਰੰਗ, ਵਾਰ।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਵਾਰ।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ।

"ਨਾਨਕ ਸੁਤੀ ਪੇਈਐ ਜਾਣੁ ਵਿਰਤੀ ਸੰਨਿ॥
ਗੁਣਾ ਗਵਾਈ ਗੰਠੜੀ ਅਵਗੁਣ ਚਲੀ ਬੰਨਿ॥"[1]

ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਦੇ ਸੌਣ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਅਗਿਆਨੀ ਮਨੁੱਖ ਵੱਲ ਹੈ ਜੋ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਗੰਠੜੀ ਨੂੰ ਗਵਾ ਕੇ ਅਵਗੁਣ ਪੱਲੇ ਬੰਨੀ ਫਿਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਅਥਵਾ ਕੰਤ ਨੂੰ ਤਦ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਇਹ ਗੁਣ ਰੱਖਦੀ ਹੋਵੇ :

"ਕਢਿ ਕਸੀਦਾ ਪਹਿਰਹਿ ਚੋਲੀ ਤਾ ਤੁਮ ਜਾਣਹੁ ਨਾਰੀ॥
ਜੇ ਘਰੁ ਰਾਖਹਿ ਬੁਰਾ ਨਾ ਚਾਖਹਿ ਹੋਵਹਿ ਕੰਤ ਪਿਆਰੀ॥"[2]

ਕਸੀਦਾ ਕਢਣਾ, ਚੋਲੀ, ਨਾਰੀ, ਘਰ, ਪਿਆਰੀ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਘਰੇਲੂ ਵਾਤਾਵਰਣ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਅਧਿਕ ਭਾਵਮਈ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਸੰਖਿਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਮਾਇਆਵਾਦੀ ਜਗਤ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕਰਵਾ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਵਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਰਾਮਾਨੁਜ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਉਤਪਤ ਹੋਈ ਅਵਤਾਰਵਾਦੀ ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਵੀ ਮੁਕਤੀ ਦਵਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨਾ ਤਾਂ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖੀ ਭਾਵ-ਰਹਿਤ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦਰਸ਼ਨ-ਰਹਿਤ ਭਾਵਕ ਪੱਖ ਨਾਲ ਜੁੜਦੇ ਹਨ ਸਗੋਂ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਦਰਸ਼ਨ-ਭਾਵ-ਰੂਪ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ, ਜੋ ਬਿੰਬ ਦੇ ਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਕਾਵਿ-ਟੂਕ ਵਿਚ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸ਼ੰਕਰ ਆਚਾਰੀਆਂ ਦੇ 'ਮਾਇਆ' ਦੇ ਅਸਥਾਈ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਅਤੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਸਥਾਈ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ :

"ਕਚਾ ਰੰਗੁ ਕੁਸੰਭ ਦਾ ਥੋੜੜਿਆ ਦਿਨ ਚਾਰਿ ਜੀਉ॥"[3]
"ਤੇਰਾ ਏਕੋ ਨਾਮੁ ਮਜੀਠੜਾ ਰਤਾ ਮੇਰਾ ਚੋਲਾ ਸਦ-ਰੰਗ ਢੋਲਾ॥"[4]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹੀ ਦਰਸ਼ਨ-ਭਾਵ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬਾਂ ਰਾਹੀਂ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਉਹ ਨਾ ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਸਹਿਤ ਦੁਆਰਾ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸੰਬੰਧੀ ਚੇਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਸਗੋਂ ਸਾਰੀ ਸਥਿਤੀ ਭਾਵ-ਮਈ ਕਰਕੇ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਉਸ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਵਿਸਮਾਦ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਸਮਾਦ ਦੀ ਹੈ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਪਦੇ, ਘਰੁ ੨.
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਸੰਤ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ।
4. ਉਹੀ।

ਜਾਂ ਜਿਥੇ ਸ਼ਬਦ, ਅਰਥ, ਗਿਆਨ, ਭਾਵ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਭੇਦ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਅਤੇ ਜਿਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਰਾਹੀਂ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

"ਵਿਸਮਾਦੁ ਨਾਦ ਵਿਸਮਾਦੁ ਵੇਦ। ਵਿਸਮਾਦੁ ਜੀਅ ਵਿਸਮਾਦੁ ਭੇਦ॥

... ...

ਵਿਸਮਾਦੁ ਨੇੜੈ ਵਿਸਮਾਦੁ ਦੂਰਿ। ਵਿਸਮਾਦੁ ਦੇਖੈ ਹਾਜਰਾ ਹਜੂਰਿ।
ਵੇਖਿ ਵਿਡਾਣੁ ਰਹਿਆ ਵਿਸਮਾਦੁ। ਨਾਨਕ ਬੁਝਣ ਪੂਰੈ ਭਾਗਿ॥"[1]

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ ਬਿੰਬਾਵਲੀ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਕੇਵਲ ਸਾਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਧੀਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਵਿਗਸ ਰਹੀ ਸਗੋਂ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸਰਬ-ਵਿਆਪੀ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਜੀਵ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਵੀ ਉਨੀ ਹੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਲੈ ਕੇ ਹਰ ਇਕ ਨੂੰ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਚਿੜੀ ਵੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਅਗਿਆਨੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਜੀਣਾ ਵੀ ਅਰਥ-ਹੀਣ ਹੈ। ਚਿੜੀ ਦਾ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਚਿਤਵਣ ਦਾ ਬਿੰਬ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਿਥੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ ਅਭੇਦਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਬਿੰਬ ਹੈ, ਉਥੇ ਹਰ ਜੀਵ ਦਾ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਆ ਕੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ ਏਕਮਈ ਹੋਣ ਦਾ ਵੀ ਲਖਾਇਕ ਹੈ :

"ਅਧੁ ਗੁਲ੍ਹਾ ਚਿੜੀ ਕਾ ਚੁਗਣੁ ਗੈਣਿ ਚਿੜੀ ਬਿਲਲਾਇ॥
ਖਸਮੈ ਭਾਵੈ ਓਹਾ ਚੰਗੀ ਜਿ ਕਰੇ ਖੁਦਾਇ ਖੁਦਾਇ॥"[2]

ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਲਾ ਹਰਣ ਜੋ ਮਾਣਮਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਮਿਠੇ ਫਲਾਂ ਦੀ ਖਿਚ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਕੇਵਲ ਸੰਵੇਦਨੀ ਜਗਤ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਚਾਰ ਦਿਨਾਂ ਦੀ ਮਿਠਾਸ ਵਿਚ ਭੁੱਲ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਦਾ ਬਿੰਬ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਸਦੀਵੀਂ ਪੱਖ ਅਤੇ ਜਗਤ ਦੇ ਅਸਥਾਈ ਪੱਖ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਭਾਵ-ਸਹਿਤ ਦੁਆਰਾ ਇਉਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ :

"ਤੂੰ ਸੁਣਿ ਹਰਣਾ ਕਾਲਿਆ ਕੀ ਵਾੜੀਐ ਰਾਤਾ ਰਾਮ॥
ਬਿਖੁ ਫਲੁ ਮੀਠਾ ਚਾਰਿ ਦਿਨਿ ਫਿਰਿ ਹੋਵੈ ਤਾਤਾ ਰਾਮ॥"[3]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦੋਂ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੇ ਜਾਕੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਬਲ ਅਕਾਂਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣਾ ਸ੍ਵੈ ਇਉਂ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਹਰਣੀ ਹੋਵਾ ਬਨਿ ਬਸਾ ਕੰਦ ਮੂਲ ਚੁਣਿ ਖਾਉ॥

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ, ਵਾਰ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ।

ਗੁਰਪਰਸਾਦੀ ਮੇਰਾ ਸਹੁ ਮਿਲੈ ਵਾਰਿ ਵਾਰਿ ਹਉ ਜਾਉ ਜੀਉ॥

... ...

ਕੋਕਿਲ ਹੋਵਾਂ ਅੰਬਿ ਬਸਾ ਸਹਿਜ ਸਬਦ ਬੀਚਾਰੁ॥
ਸਹਜਿ ਸੁਭਾਇ ਮੇਰਾ ਸਹੁ ਮਿਲੈ ਦਰਸਨਿ ਰੂਪ ਅਪਾਰੁ॥

... ...

ਮਛੁਲੀ ਹੋਵਾਂ ਜਲਿ ਬਸਾ ਜੀਅ ਜੰਤ ਸਭਿ ਸਾਰਿ॥
ਉਰਵਾਰਿ ਪਾਰਿ ਮੇਰਾ ਸਹੁ ਵਸੈ ਹਉ ਮਿਲਉਗੀ ਬਾਹ ਪਸਾਰਿ॥

... ...

ਨਾਗਨਿ ਹੋਵਾਂ ਧਰ ਵਸਾ ਸਬਦੁ ਵਸੈ ਭਉ ਜਾਇ॥
ਨਾਨਕ ਸਦਾ ਸੋਹਾਗਣੀ ਜਿਨ ਜੋਤੀ ਜੋਤਿ ਸਮਾਇ॥"[1]

ਜਾਂ

"ਕ੍ਰਿਪਾ ਜਲੁ ਦੇਹਿ ਨਾਨਕ ਸਾਰਿੰਗ ਕਉ,
ਹੋਇ ਜਾਤੇ ਤੇਰੈ ਨਾਮਿ ਵਾਸਾ॥"[2]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਉਂ ਚਿੜੀ, ਹਰਣੀ, ਕੋਕਲ, ਮਛਲੀ, ਨਾਗਨ, ਸਾਰੰਗ ਆਦਿ ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਨਾਲ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਪੇ ਵਿਚਕਾਰ ਪਈ ਦ੍ਵੈਤ ਮਿਟਾ ਕੇ ਅਦ੍ਵੈਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਲਭ ਰਹੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਇਉਂ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ:

"ਸਰਵਰ ਮਹਿ ਹੰਸੁ ਹੰਸ ਮਹਿ ਸਾਗਰੁ॥
ਅਕਥ ਕਥਾ ਗੁਰ ਬਚਨੀ ਆਦਰੁ॥"[3]

ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਹੰਸ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਹੰਸ ਦੇ ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਵੀ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :

"ਭੋਜਨੁ ਨਾਮੁ ਨਿਰੰਜਨ ਸਾਰੁ॥ ਪਰਮ ਹੰਸੁ ਸਚੁ ਜੋਤਿ ਅਪਾਰ॥
ਜਹ ਦੇਖਉ ਤਹ ਏਕੰਕਾਰ॥"[4]

ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਜੀਵਾਂ, ਪੰਛੀਆਂ, ਜਾਨਵਰਾਂ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਵਰਤੀ ਗਈ ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਇਕੋ ਨੇਮ ਦੀ ਹੀ ਬਹੁ-ਵਿਵਿਧਤਾ ਦਰਸਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਕ ਵਖਰੀ ਵਿਚਿਤ੍ਰ ਉਕਤੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਅਜਿਹੇ ਸਾਰੇ ਪਾਸਾਰੇ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਸੰਕਲਪਮਈ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਸਗੋਂ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਭਾਵਮਈ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ-ਮਈ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਇਹ ਕਾਵਿ-

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ ਬੈਰਾਗਣਿ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੨.
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।

ਮਈ ਪੱਖ ਉਸ ਸਮੇਂ ਅਧਿਕ ਸਿਖਰ ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਨਿਰੋਲ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਬਿੰਬਮਈ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਚਿਤਵ ਰਹੇ ਹੋਣ, ਜਿਵੇਂ :

"ਸਰਵਰਿ ਕਮਲੁ ਕਿਰਣਿ ਆਕਾਸੀ ਬਿਗਸੈ ਸਹਜਿ ਸੁਭਾਈ॥
"ਪ੍ਰੀਤਮ ਪ੍ਰੀਤਿ ਬਨੀ ਅਭ ਐਸੀ ਜੋਤੀ ਜੋਤਿ ਮਿਲਾਈ॥"[1]

ਏਥੇ ਸਰਵਰ, ਕਿਰਨ, ਅਕਾਸ, ਬਿਗਸਣਾ, ਸਹਜਿ ਸੁਭਾਇ, ਪ੍ਰੀਤਮ, ਪ੍ਰੀਤ, ਜੋਤੀ ਜੋਤਿ ਮਿਲਾਈ ਆਦਿ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਅਤਿਅੰਤ ਹੀ ਸੂਖਮ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਸਤਾਂ ਏਥੇ ਸਥੂਲ ਨਾਲੋਂ ਸੂਖਮ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਭਾਵੁਕਤਾ ਦੇ ਸਮੀਪ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਭਾਵ ਆਪ ਵੀ ਸੂਖਮ ਵਾਯੂਮੰਡਲ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਏਥੇ ਸੂਖਮ ਭਾਵ ਸੂਖਮ ਵਾਯੂਮੰਡਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਏਥੇ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਅਤਿਅੰਤ ਵਿਚਿਤ੍ਰਤਾ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਬਿੰਬਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਕਲਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :

"ਨਦੀਆ ਵਾਹ ਵਿਛੁੰਨੀਆ ਮੇਲਾ ਸੰਜੋਗੀ ਰਾਮ॥"[2]
"ਗੁਰ ਸਾਗਰੁ ਰਤਨੀ ਭਰਪੂਰੇ। ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਸੰਤ ਚੁਗਹਿ ਨਹੀਂ ਦੂਰੇ॥
ਹਰਿ ਰਸੁ ਚੋਗ ਚੁਗਹਿ ਪ੍ਰਭ ਭਾਵੈ॥ ਸਰਵਰ ਮਹਿ ਹੰਸੁ ਪ੍ਰਾਨਪਤਿ ਪਾਵੈ॥"[3]

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਦੀ ਕਲਾਤਮਕ ਸਿਖਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਚਿਤਵਨ ਲਈ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਚਿਤਵਦੇ ਹਨ; ਜਿਵੇਂ :

"ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ ਰਵਿ ਚੰਦੁ ਦੀਪਕ ਬਨੇ ਤਾਰਿਕਾ ਮੰਡਲ ਜਨਕ ਮੋਤੀ॥
ਧੂਪਿ ਮਲਆਨਲੋ ਪਵਣੁ ਚਵਰੋ ਕਰੇ ਸਗਲ ਬਨਰਾਇ ਫੂਲੰਤ ਜੋਤੀ॥
ਕੈਸੀ ਆਰਤੀ ਹੋਇ॥ ਭਵਖੰਡਨਾ ਤੇਰੀ ਆਰਤੀ
ਅਨਹਤਾ ਸਬਦ ਵਾਜੰਤ ਭੇਰੀ॥"[4]

ਏਥੇ ਬਿੰਬ-ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇਸ ਨੂੰ ਨਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਨਵਾਂ-ਰੂਪ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ ਜੋ ਕਲਾਕਾਰ ਦਾ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਕਰਤੱਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਲਾ ਦਾ ਇਹ ਸਿਰਜਨਾਤਮਿਕ ਕਰਤੱਵ ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਿਖਰ ਤੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸਮਾਜ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਪੌਰਾਣ, ਦੇਵਤੇ, ਰਾਗ, ਵੇਦ ਅਰਥਾਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਪਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਸਾਰੇ ਨੂੰ ਹੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ 'ਦਰ' ਉਤੇ ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਜਿਵੇਂ :

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਛੰਤ, ਘਰੁ ੩.
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ।

"ਸੋ ਦਰੁ ਤੇਰਾ ਕੇਹਾ ਸੋ ਘਰੁ................॥"[1]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪਾਸ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ-ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਇਕ ਸੰਪੂਰਣ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਸਾਰੇ ਦੇਸਗਤ ਪਾਸਾਰੇ ਦਾ ਰੂਪ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰਜ ਰਹੇ ਹਨ ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹੋ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਵੀ ਨਵੇਂ ਰੂਪ ਵਿਚ ਢਾਲ ਰਹੇ ਹਨ।[2]

ਉਪਰੋਕਤ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕੇਵਲ ਦੇਸ ਦੇ ਬਾਹਰਲੇ ਪਾਸਾਰੇ ਦਾ ਅਨੁਕਰਣ-ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਦੇ ਰਹੇ ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਤੱਤ ਨੂੰ ਵੀ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਯੋਗ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਭਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਪਾਸਾਰੇ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਦੇਸ ਦੇ ਬਾਹਰਲੇ ਪਾਸਾਰੇ ਤੱਕ ਸਭ ਜਗਤ ਲੁਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਿੰਬਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਾਹਰਗਤ ਜਗਤ ਤੋਂ ਅੰਤਰਗਤ ਜਗਤ ਤੱਕ ਅਤੇ ਅੰਤਰਗਤ ਜਗਤ ਤੋਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਤਕ ਇਕ ਸਾਮੂਹਿਕ ਜਗਤ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ, ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ-ਵਿਧੀ ਸਹਿਤ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਤੱਕ ਬਿੰਬਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਜਿਆ ਹੋਇਆ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਇਹ ਸਾਮੂਹਿਕ ਜਗਤ ਉਸ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ, ਸੌਂਦਰਯ, ਆਦਿ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਅਰਥ-ਯੁਕਤ ਮਹੱਤ੍ਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਮੁੜ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਨੂੰ ਸਮਝਣ-ਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਉਹ ਅਗੇ ਨਾਲੋਂ ਨਿਰੋਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਪੈਰਾਂ ਤੇ ਖੜੋ ਸਕਣ ਦਾ ਬਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਗਿਆ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਲੰਕਾਰ :

ਪਿੱਛੇ ਅਸੀਂ ਭਾਰਤੀ ਕਾਵਿ-ਸਿੱਧਾਂਤ ਬਾਰੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹੋਇਆਂ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਮਹੱਤ੍ਵ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟਾ ਆਏ ਹਾਂ। ਅਲੰਕਾਰ 'ਅਲਮੈਕਿਧਮ' ਧਾਤੂ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਸਜਾਵਟ, ਭੂਸ਼ਣ, ਸ਼ਿੰਗਾਰ, ਅਭੂਸ਼ਣ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ "ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ ਦੇ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੀ ਉਹ ਰੀਤਿ, ਜੋ ਕਾਵਯ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਵਧਾਵੇ ਅਲੰਕਾਰ" ਹੈ।[3] ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦਾ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਜਾਂ ਸੁੰਦਰ ਭੂਸ਼ਣ, ਉਸ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਲੰਕਾਰ ਵੀ ਕਾਵਿ-ਹੁਸਨ ਨੂੰ ਦੂਣਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[4] ਤ੍ਰਿਲੋਕੀ ਨਾਰਾਇਣ ਅਲੰਕਾਰ ਨੂੰ ਇਉਂ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲੌਕਿਕ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਜੋ ਸਥਾਨ ਰਤਨ

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਸੋਦਰੁ।
2. Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, p. 86.
3. ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, *ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼*, ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ, 1960, ਪੰ. 65.
4. ਪ੍ਰੋ: ਨਰੇਂਦਰ ਭਨਾਵਤ, (ਸੰਪਾਦਕ), ਡਾ. ਸ਼ੰਭੂ ਨਾਥ ਪਾਂਡੇ, *ਕਾਵਯ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਕਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ*, ਸਰਸਵਤੀ ਸੰਵਾਦ, ਮੋਤੀ ਕਟਰਾ, ਆਗਰਾ, ਪੰ. 142.

ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ, ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਉਹ ਸਥਾਨ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਹੈ।[1] ਪਿੱਛੇ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨ ਭਾਮਹ ਅਲੰਕਾਰ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਅਰਥ ਦੀ ਵਿਚਿਤ੍ਰਤਾ ਅਤੇ ਦੰਡੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ੋਭਾ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣ ਵਾਲਾ ਗੁਣ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਲੰਕਾਰ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਕੋਈ ਨਿਸਚਤ ਗਿਣਤੀ ਅੰਦਰ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਪਣਾ ਸਹਿਤ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ੋਭਾ ਵਧਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ, ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ੋਭਾ ਨੂੰ ਵਧਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਕੁ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ :

ਉਪਮਾ :

"ਜਿਸ ਉਕਤਿ ਵਿਚ ਉਪਮਾਨ ਉਪਮੇਯ ਦੇ ਭਿੰਨ ਹੋਣ ਪਰ ਭੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਧਾਰਣ ਧਰਮ ਦੀ ਸਮਤਾ ਕਥਨ ਕਰੀ ਜਾਵੇ, ਉਹ 'ਉਪਮਾ' ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ।"[2] ਉਪਮਾ ਅਲੰਕਾਰ ਵਿਚ ਚਾਰ ਅੰਗ ਉਪਮਾਨ, ਉਪਮੇਯ, ਧਰਮ ਅਤੇ ਵਾਚਕ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। 'ਉਪਮਾਨ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਤੁਲਯਤਾ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਦੇਈਏ; 'ਉਪਮੇਯ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਤੁਲਯਤਾ ਦੇਈਏ; 'ਧਰਮ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ 'ਸਾਧਾਰਣ ਧਰਮ', ਜੋ ਉਪਮਾਨ ਅਤੇ ਉਪਮੇਯ ਵਿਖੇ ਸਮਾਨ ਗੁਣ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ 'ਵਾਚਕ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ, ਜੋ ਉਪਮਾਨ ਉਪਮੇਯ ਦੇ ਸਾਧਾਰਣ ਧਰਮ ਨੂੰ ਤੁਲਯ ਬੋਧਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੈਸਾ, ਤੈਸਾ, ਜਿਉਂ, ਤਿਉਂ"[3] ਆਦਿ। ਜਿਸ ਉਪਮਾ ਅਲੰਕਾਰ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਚਾਰ ਅੰਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ, ਉਸ ਨੂੰ 'ਪੂਰਣ ਉਪਮਾ ਅਲੰਕਾਰ' ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ :

"ਜਿਉ ਮੀਨਾ ਬਿਨੁ ਪਾਣੀਐ ਤਿਉ ਸਾਕਤੁ ਮਰੈ ਪਿਆਸੁ॥"[4]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਟੂਕ ਵਿਚ 'ਸਾਕਤੁ' ਉਪਮੇਯ ਹੈ, 'ਮੀਨਾ' ਉਪਮਾਨ ਹੈ, 'ਪਿਆਸ' ਸਮਾਨ ਧਰਮ ਹੈ ਅਤੇ 'ਜਿਉਂ ਤਿਉਂ' ਵਾਚਕ ਸ਼ਬਦ ਹਨ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਕਾਵਿ-ਟੂਕ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹ ਚਾਰ ਅੰਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ :

"ਜਿਉ ਮਛੀ ਤਿਉ ਮਾਣਸਾ ਪਵੈ ਅਚਿੰਤਾ ਜਾਲ॥"[5]

ਇਥੇ 'ਮਾਣਸ' ਉਪਮੇਯ ਹੈ, 'ਮਛੀ' ਉਪਮਾਨ ਹੈ, 'ਜਿਉ' ਵਾਚਕ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਅਤੇ 'ਜਾਲ' ਸਮਾਨ ਧਰਮ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਉਪਮਾ ਦੇ ਇਹ ਚਾਰ ਅੰਗ ਜਦੋਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਤਦ ਅਜਿਹੀ ਉਪਮਾ ਨੂੰ ਅਸੀਂ 'ਲੁਪਤ ਉਪਮਾ ਅਲੰਕਾਰ' ਆਖਦੇ ਹਾਂ। ਉਪਮਾ ਵਿਚ ਜਿਹੜਾ ਅੰਗ ਲੁਪਤ ਹੋਵੇ, ਅਸੀਂ ਉਸ ਉਪਮਾ ਨੂੰ ਅੰਗ ਲੁਪਤ ਉਪਮਾ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ; ਜਿਵੇਂ :

---

1. ਤ੍ਰਿਲੋਕੀ ਨਾਰਾਇਣ ਦੀਖਿਸ਼ਤ, *ਹਿੰਦੀ ਸੰਤ ਸਾਹਿੱਤ*, ਰਾਜਕਮਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਪੰ. 111.
2. ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, *ਗੁਰਸ਼ਬਦਾਲੰਕਾਰ*, ਸੁਦਰਸ਼ਨ ਪ੍ਰੈਸ, ਹਾਲ ਬਾਜ਼ਾਰ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1924, ਪੰ. 5.
3. ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, *ਗੁਰਸ਼ਬਦਾਲੰਕਾਰ*, ਪੰ. 5-6.
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੋਰਠਿ, ਦੁਤੁਕੇ.
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ।

"ਕਲਰ ਕੇਰੀ ਕੰਧ ਜਿਉ ਅਹਿਨਿਸ ਕਿਰਿ ਢਹਿ ਪਾਇ॥"[1]

ਏਥੇ 'ਕੰਧ' ਉਪਮਾਨ ਹੈ, 'ਢਹਿ' ਸਮਾਨ ਧਰਮ ਹੈ, 'ਜਿਉ' ਵਾਚਕ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਅਤੇ ਉਪਮੇਯ ਲੁਪਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਉਪਮੇਯ ਲੁਪਤ ਉਪਮਾ ਅਲੰਕਾਰ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਕਾਵਿ-ਟੂਕ ਵਿਚ ਉਪਮਾ ਅਲੰਕਾਰ ਦਾ ਇਕ ਹੋਰ ਅੰਗ ਲੁਪਤ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :

"ਹੀਰੇ ਜੈਸਾ ਜਨਮੁ ਹੈ ਕਉਡੀ ਬਦਲੇ ਜਾਇ॥"[2]

ਇਸ ਕਾਵਿ-ਟੂਕ ਵਿਚ 'ਜਨਮ' ਉਪਮੇਯ ਹੈ, 'ਹੀਰੇ' ਉਪਮਾਨ ਹੈ, 'ਜੈਸਾ' ਵਾਚਕ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਾਨ ਧਰਮ ਲੁਪਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਮਾਨ ਧਰਮ ਲੁਪਤ ਉਪਮਾ ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕਈ ਵਾਰ ਇਕ ਉਪਮਾ ਦੇ ਕਈ ਉਪਮਾਨ ਵੀ ਬਣਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ; ਜਿਵੇਂ :

"ਜਿਉ ਚਾਤ੍ਰਿਕ ਜਲ ਪ੍ਰੇਮ ਪਿਆਸਾ॥
ਜਿਉ ਮੀਨਾ ਜਲ ਮਾਹਿ ਉਲਾਸਾ॥
ਨਾਨਕ ਹਰਿ ਰਸੁ ਪੀ ਤ੍ਰਿਪਤਾਸਾ॥"[3]

ਏਥੇ 'ਨਾਨਕ' ਇਕੋ ਉਪਮੇਯ ਹੈ। ਇਸ ਉਪਮੇਯ ਨੂੰ 'ਚਾਤ੍ਰਿਕ' ਅਤੇ 'ਮੀਨਾ' ਉਪਮਾਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਉਪਮਾ ਅਲੰਕਾਰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਲਏ ਗਏ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਉਪਮਾ ਅਲੰਕਾਰ ਦਾ ਕੁਝ ਵੇਰਵਾ ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਿਤ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ :

ਮਛਲੀ : *"ਪਿਰੁ ਪ੍ਰਦੇਸੀ ਜੇ ਥੀਐ ਧਨ ਵਾਂਢੀ ਝੂਰੇਇ॥*
ਜਿਉ ਜਲਿ ਥੋੜੈ ਮਛੁਲੀ ਕਰਣ ਪਲਾਵ ਕਰੇਇ॥"[4]

ਸਾਰੰਗ : *'ਤਰਲਾ ਜੁਆਣੀ ਆਪਿ ਭਾਣੀ ਇਛ ਮਨ ਕੀ ਪੂਰੀਏ॥*
ਸਾਰੰਗ ਜਿਉ ਪਗੁ ਧਰੇ ਠਿਮਿ ਠਿਮਿ ਆਪਿ ਆਪੁ ਸੰਧੂਰੀਏ॥"[5]

ਭਵਰ, ਮੈਗਲ : *"ਮਨ ਭੂਲਉ ਭਰਮਸਿ ਭਵਰ ਤਾਰ..................*
ਮੈਗਲ ਜਿਉ ਫਾਸਸਿ ਕਾਮਹਾਰ॥"[6]

ਸੀਚਾਨੇ : *"ਸੀਚਾਨੇ ਜਿਉ ਪੰਖੀਆ ਜਾਲੀ ਬਧਿਕ ਹਾਥਿ॥*
ਗੁਰ ਰਾਖੇ ਸੇ ਉਭਰੇ ਹੋਰਿ ਫਾਥੇ ਚੋਗੇ ਸਾਥਿ॥"[7]

---

1. ਉਹੀ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਬੈਰਾਗਣਿ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਗੁਆਰੇਰੀ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸ, ਛੰਤ, ਸ਼ਬਦ।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਸੰਤ।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ।

ਕਾਉ : *"ਬਿਨ ਸਤਿਗੁਰ ਨਾਉ ਨਾ ਪਾਈਐ ਬਿਨੁ ਨਾਵੈ ਕਿਆ ਸੁਆਉ॥*
ਆਇ ਗਇਆ ਪਛੁਤਾਵਣਾ ਜਿਉ ਸੁੰਞੈ ਘਰ ਕਾਉ॥"[1]

ਗਊ, ਪੰਖੀ *"ਦੁਧ ਬਿਨੁ ਧੇਨੁ ਪੰਖ ਬਿਨੁ ਪੰਖੀ, ਜਲ ਬਿਨੁ ਉਤਭੁਜ ਕਾਮਿ ਨਾਹੀ॥"*
ਉਤਭੁਜ : *ਕਿਆ ਸੁਲਤਾਨੁ ਸਲਾਮ ਵਿਹੂਣਾ ਅੰਧੀ ਕੋਠੀ ਤੇਰਾ ਨਾਮੁ ਨਾਹੀ॥"*[2]

ਅਗਨੀ,ਬਾਲਕ : *"ਅਗਨਿ ਮਰੈ ਜਲ ਪਾਈਐ ਜਿਉ ਬਾਰਕ ਦੂਧੈ ਮਾਇ॥*
ਕਮਲ, ਮੀਨ : *ਬਿਨ ਜਲ ਕਮਲ ਸੁ ਨ ਥੀਐ ਬਿਨ ਜਲੁ ਮੀਨੁ ਮਰਾਇ॥"*[3]

ਬਾਜੀ : *"ਬਾਜੀ ਖੇਲ ਗਏ ਬਾਜੀਗਰ ਜਿਉ ਨਿਸਿ ਸੁਪਨੈ ਭਖਲਾਈ ਹੇ।"*[4]

ਨਟੂਆ : *"ਖਿਨ ਮਹਿ ਵੇਸ ਕਰਹਿ ਨਟੂਆ,*
ਜਿਉ ਮੋਹ ਪਾਪ ਮਹਿ ਗਲਤ ਗਇਆ॥
ਇਤ ਉਤ ਮਾਇਆ ਦੇਖਿ ਪਸਾਰੀ ਮੋਹ ਮਾਇਆ ਕੈ ਮਗਨ ਭਇਆ॥"[5]

ਵਿਧਵਾ : *"ਜਿਉ ਤਨੁ ਬਿਧਵਾ ਪਰ ਕਉ ਦੇਈ॥*
ਕਾਮਿ ਦਾਮਿ ਚਿਤੁ ਪਰ ਵਸਿ ਸੇਈ॥
ਬਿਨ ਪਿਰ ਤ੍ਰਿਪਤਿ ਨ ਕਬਹੂੰ ਹੋਈ॥"[6]

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਉਪਮਾਵਾਂ ਵਰਤੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਨੂੰ ਸ਼ੋਭਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਉਪਮਾਵਾਂ ਜਿਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਥੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸੰਜਰਾਪਨ ਵੀ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਰੂਪਕ :

"ਸ੍ਵਰੂਪ ਅਥਵਾ ਗੁਣ ਕਰਕੇ ਕਿਸੀ ਜੇਹਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਵਾਲਾ 'ਰੂਪਕ' ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਬਿਨਾਂ ਨਿਸ਼ੇਧ ਦੇ ਉਪਮਾਨ ਅਤੇ ਉਪਮੇਯ ਨੂੰ ਇਕ ਰੂਪ ਠਹਿਰਾਉਣਾ।"[7] ਰੂਪਕ ਅਲੰਕਾਰ ਵਿਚ ਉਪਮਾਨ ਅਤੇ ਉਪਮੇਯ ਦੀ ਗੁਣ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਕ-ਰੂਪਤਾ ਦਰਸਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ :

"ਕ੍ਰਿਪਾ ਜਲੁ ਦੇਹਿ ਨਾਨਕ ਸਾਰਿੰਗ ਕਉ ਹੋਇ ਜਾਤੇ ਤੇਰੈ ਨਾਇ ਵਾਸਾ॥"[8]

---

1. ਉਹੀ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਚਉਪਦੇ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਅਸਟਪਦੀ।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਅਸਟਪਦੀ।
7. ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, *ਗੁਰਸ਼ਬਦਾਲੰਕਾਰ*, ਪੰ. 162-63.
8. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ।

"ਨਾਨਕ ਚਾਤ੍ਰਿਕ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਜਲੁ ਮਾਗੈ ਹਰਿ ਜਸੁ ਦੀਜੈ ਕ੍ਰਿਪਾ ਧਾਰਿ॥"[1]

ਇਨ੍ਹਾ ਕਾਵਿ-ਟੂਕਾਂ ਵਿਚ 'ਨਾਨਕ' ਉਪਮੇਯ 'ਸਾਰੰਗ' ਅਤੇ 'ਚਾਤ੍ਰਿਕ' ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਗੁਣ-ਪੱਖ ਤੋਂ 'ਨਾਨਕ', 'ਸਾਰੰਗ' ਅਤੇ 'ਚਾਤ੍ਰਿਕ' ਇਕ-ਰੂਪ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਰੂਪਕ ਅਲੰਕਾਰ' ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਰੂਪਕ ਅਲੰਕਾਰ ਦੇ ਮੁੱਖ ਦੋ ਭੇਦ ਹਨ। ਇਕ ਭੇਦ ਨੂੰ 'ਤਦਰੂਪ' ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ 'ਅਭੇਦ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਰੂਪਕ ਅਲੰਕਾਰ ਦੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਭੇਦ ਹੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ।

ਤਦ ਰੂਪ :

"ਤਦਰੂਪ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਤੇਹੋ ਜਿਹਾ ਰੂਪ, ਯਥਾ-ਕਮਲ ਜੇਹੇ ਨੇਤ੍ਰ, ਚੰਦ੍ਰਮਾ ਜੇਹਾ ਮੁਖ ਆਦਿ।"[2] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਤਦਰੂਪ' ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਕਾਵਿ-ਟੂਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ :

"ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲ ਰਵਿ ਚੰਦ ਦੀਪਕ ਬਨੇ॥"[3]

ਅਭੇਦ :

'ਅਭੇਦ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਅਭਿੰਨ, ਅਰਥਾਤ ਉਪਮੇਯ ਅਤੇ ਉਪਮਾਨ ਵਿਚ ਭੇਦ ਨਹੀਂ; ਯਥਾ-ਨੇਤ੍ਰ ਕਮਲ, ਚੰਦ੍ਰਮੁਖ ਆਦਿ।"[4] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਅਭੇਦ' ਦਾ ਉਦਾਹਰਣ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਹੈ :

"ਹਰਿ ਚਰਨ ਕਮਲ ਮਕਰੰਦ ਲੋਭਿਤ ਮਨੋ॥"[5]

ਸਾਵੇਵ ਰੂਪਕ ਅਲੰਕਾਰ

ਜਦੋਂ ਉਪਮੇਯ ਅਤੇ ਉਪਮਾਨ ਇਕ ਤੁੱਲ ਹੋ ਜਾਣ, ਤਦ ਉਸ ਨੂੰ ਸਾਵੇਵ ਰੂਪਕ ਅਲੰਕਾਰ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ :

"ਦਇਆ ਕਪਾਹ ਸੰਤੋਖੁ ਸੂਤੁ ਜਤੁ ਗੰਢੀ ਸਤੁ ਵਟੁ।"[6]

"ਜਤੁ ਪਹਾਰਾ ਧੀਰਜ ਸੁਨਿਆਰੁ॥
ਅਹਿਰਣ ਮਤਿ ਵੇਦ ਹਥਿਆਰੁ॥
ਭਉ ਖਲਾ ਅਗਨਿ ਤਪਤਾਉ॥

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗੂਜਰੀ, ਅਸਟਪਦੀ, ਘਰੁ ੧.
2. ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, *ਗੁਰਸ਼ਬਦਾਲੰਕਾਰ*, ਪੰ. 163.
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ (ਪੁਸ਼ਟੀ ਲਈ ਵੇਖੋ ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, *ਗੁਰਸ਼ਬਦਾਲੰਕਾਰ*, ਪੰ. 163).
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 163.
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।

ਭਾਂਡਾ ਭਾਉ ਅਮ੍ਰਿਤ ਤਿਤੁ ਢਾਲਿ॥"[1]

"ਮੁੰਦਾ ਸੰਤੋਖ ਸਰਮ ਪਤ ਝੋਲੀ
ਧਿਆਨ ਕੀ ਕਰਹਿ ਬਿਭੂਤ॥"[2]

"ਭਗਤਿ ਗਿਆਨੁ ਦਇਆ ਭੰਡਾਰਣਿ
ਘਟਿ ਘਟਿ ਵਾਜਹਿ ਨਾਦ॥"[3]

ਏਥੇ ਪਹਿਲੀ ਕਾਵਿ-ਟੂਕ ਵਿਚ 'ਕਪਾਹ', 'ਸੂਤੁ', 'ਗੰਢੀ' ਅਤੇ 'ਵਟੁ' ਉਪਮਾਨ ਹਨ ਅਤੇ 'ਦਇਆ', 'ਸੰਤੋਖ', 'ਜਤੁ', ਅਤੇ 'ਸਤੁ' ਉਪਮੇਯ ਹਨ। ਏਥੇ ਉਪਮੇਯ ਅਤੇ ਉਪਮਾਨ ਸਮ-ਰੂਪਕ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਸਾਵੇਵ ਰੂਪਕ ਅਲੰਕਾਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਕਾਵਿ-ਟੂਕ ਵਿਚ ਵੀ ਇਹੋ ਹੀ ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ 'ਪਹਾਰਾ', 'ਸੁਨਿਆਰੁ', 'ਅਹਿਰਣ' ਅਤੇ 'ਹਥਿਆਰੁ' ਉਪਮਾਨ ਹਨ ਅਤੇ 'ਜਤੁ', 'ਧੀਰਜ', 'ਮਤਿ', ਅਤੇ 'ਵੇਦ' ਉਪਮੇਯ ਹਨ। ਉਪਮੇਯ ਅਤੇ ਉਪਮਾਨ ਇਕ-ਤੁੱਲ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਟੂਕ ਵਿਚ ਸਾਵੇਵ ਰੂਪਕ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ। ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਤੀਜੀ ਅਤੇ ਚੌਥੀ ਕਾਵਿ-ਟੂਕ ਵਿਚ 'ਮੁੰਦਾ', 'ਝੋਲੀ', 'ਭੁਗਤਿ', 'ਭੰਡਾਰਣਿ' ਆਦਿ ਉਪਮਾਨ ਹਨ ਅਤੇ 'ਸੰਤੋਖ', 'ਧਿਆਨ', 'ਗਿਆਨ', 'ਦਇਆ' ਆਦਿ ਉਪਮੇਯ ਹਨ। ਏਥੇ ਵੀ ਉਪਮੇਯ ਅਤੇ ਉਪਮਾਨ ਇਕ ਰੂਪ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਟੂਕਾਂ ਵਿਚ ਸਾਵੇਵ ਰੂਪਕ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀ ਹੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ।

ਰੂਪਕਾਤਸਯੋਕਿਤ ਅਲੰਕਾਰ :

"ਕੇਵਲ ਉਪਮਾਨ ਦਾ ਕਥਨ ਕਰਕੇ ਉਪਮੇਯ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਾਉਣਾ, 'ਰੂਪਕਾਤਸਯੋਕਿਤ' ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ।[4] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀ ਆਮ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਕਾਵਿ-ਟੂਕਾਂ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ:

"ਸਾਸ ਬੁਰੀ ਘਰਿ ਵਾਸੁ ਨ ਦੇਵੈ ਪਿਰ ਸਿਉ ਮਿਲਣ ਨ ਦੇਇ ਬੁਰੀ॥"[5]

"ਸਾਹਉ ਰੰਗ ਰੰਗਾਵਲੋ ਸਖੀ ਹਮਾਰੋ ਕੰਤ॥"[6]

"ਨਿਰਮਲ ਜੋਤਿ ਨਿਰੰਤਰ ਜਾਤੀ॥"[7]

"ਤੀਜੈ ਪਹਿਰੈ ਰੈਣ ਕੈ ਵਣਜਾਰਿਆ ਮਿਤ੍ਰਾ
ਸਰ ਹੰਸ ਉਲਥੜੇ ਆਇ॥"[8]

---

1. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
2. ਉਹੀ।
3. ਉਹੀ।
4. ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, *ਗੁਰਸ਼ਬਦਾਲੰਕਾਰ*, ਪੰ. 169।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ।
7. ਉਹੀ।
8. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਪਹਰੇ।

"ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਸਿੰਚਹੁ ਭਰਹੁ ਕਿਆਰੇ ਤਉ ਮਾਲੀ ਕੇ ਹੋਵਹੁ॥"[1]

ਏਥੇ 'ਸਾਸ', 'ਸਖੀ', 'ਕੰਤ', 'ਜੋਤਿ', 'ਹੰਸ', 'ਅੰਮ੍ਰਿਤ' ਆਦਿ ਉਪਮਾਨ ਰਾਹੀਂ ਉਪਮੇਯ ਦਾ ਬੋਧ ਕਰਵਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਉਪਮਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਇਸ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਉਲੇਖ ਅਲੰਕਾਰ :

ਜਦੋਂ ਇਕੋ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਅਨੇਕ ਰੂਪਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾਵੇ, ਉਸ ਨੂੰ 'ਉਲੇਖ ਅਲੰਕਾਰ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਇਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਉਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। 'ਇਕ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਇਕ ਹੀ ਪੁਰਸ਼ ਅਨੇਕ ਰੂਪ ਦੇਖੇ', ਉਹ ਉਲੇਖ ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ।[2] ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਇਸ ਅਲੰਕਾਰ ਦੇ ਇਉਂ ਲੱਛਣ ਦੱਸਦਾ ਹੈ :

"ਏਕ ਵਸਤੁ ਬਰਨੇ ਬਹੁ ਥਾਇ॥
ਤਾਕੋ ਸੁਕਵਿ "ਬਿਸੇਖ ਬਤਾਇ॥"[3]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀ ਵੀ ਬਹੁਤ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ :

"ਪ੍ਰਣਵੈ ਨਾਨਕੁ ਬੇਨਤੀ ਤੂ ਸਰਵਰੁ ਤੂ ਹੰਸੁ।
ਕਉਲੁ ਤੂ ਹੈ ਕਵੀਆ ਤੂ ਹੈ ਆਪੇ ਵੇਖਿ ਵਿਗਸੁ॥"[4]
"ਪੰਚ ਪਰਵਾਣ ਪੰਚ ਪਰਧਾਨੁ॥ ਪੰਚੇ ਪਾਵਹਿ ਦਰਗਹਿ ਮਾਨੁ॥
ਪੰਚੇ ਸੋਹਹਿ ਦਰਿ ਰਾਜਾਨੁ॥"[5]
"ਤੂ ਪੁਰੁ ਸਾਗਰੁ ਮਾਣਕ ਹੀਰੁ॥ ਤੂ ਨਿਰਮਲੁ ਸਚੁ ਗੁਣੀ ਗਹੀਰੁ॥"[6]

ਤੁਲਯ ਯੋਗਤਾ ਅਲੰਕਾਰ :

"ਅਨੇਕ ਉਪਮੇਯ ਅਥਵਾ ਅਨੇਕ ਉਪਮਾਵਾਂ ਦਾ ਜੇ ਇਕੋ ਧਰਮ ਵਰਣਨ ਕਰੀਏ, ਤਦ 'ਤੁਲਯ ਯੋਗਿਤਾ' ਅਲੰਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[7] ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀਆਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ :

"ਸੁਣਿਐ ਸਿਧ ਪੀਰ ਸੁਰਿ ਨਾਥ॥
ਸੁਣਿਐ ਧਰਤਿ ਧਵਲ ਆਕਾਸ॥

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਸੰਤ, ਹਿੰਡੋਲ, ਘਰੁ ੨.
2. ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, *ਗੁਰਸ਼ਬਦਾਲੰਕਾਰ*, ਪੰ. 18.
3. ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ, *ਸ੍ਰੀ ਜਪੁ ਸਾਹਿਬ ਸਟੀਕ* ਗਰਬ ਗਜਨੀ ਟੀਕਾ, ਗਿਆਨੀ ਖ਼ਜ਼ਾਨ ਸਿੰਘ, ਦਿਲੀ, ਪੰ. 87.
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਪਦੇ, ਘਰੁ ੨.
5. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਅਸਟਪਦੀ, ਘਰੁ ੨.
7. ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, *ਗੁਰਸ਼ਬਦਾਲੰਕਾਰ*, ਪੰ. 67.

ਸੁਣਿਐ ਦੀਪ ਲੋਅ ਪਾਤਾਲ॥"[1]

"ਆਖਹਿ ਵੇਦ ਪਾਠ ਪੁਰਾਣ॥"[2]

"ਗਾਵਹਿ ਤੁਹਨੋ ਪਉਣੁ ਪਾਣੀ ਬੈਸੰਤਰੁ ਗਾਵੈ ਰਾਜਾ ਧਰਮੁ ਦੁਆਰੇ॥

"ਗਾਵਹਿ ਚਿਤੁ ਗੁਪਤੁ ਲਿਖਿ ਜਾਣਹਿ ਲਿਖਿ ਲਿਖਿ ਧਰਮੁ ਵੀਚਾਰੇ॥

ਗਾਵਹਿ ਈਸਰੁ ਬਰਮਾ ਦੇਵੀ ਸੋਹਨਿ ਸਦਾ ਸਵਾਰੇ॥

ਗਾਵਹਿ ਇੰਦ ਇੰਦਾਸਣਿ ਬੈਠੇ ਦੇਵਤਿਆ ਦਰਿ ਨਾਲੇ॥

ਗਾਵਹਿ ਸਿਧ ਸਮਾਧੀ ਅੰਦਰਿ ਗਾਵਨਿ ਸਾਧ ਵਿਚਾਰੇ॥

ਗਾਵਹਿ ਜਤੀ ਸਤੀ ਸੰਤੋਖੀ ਗਾਵਹਿ ਵੀਰ ਕਰਾਰੇ॥

....॥"[3]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਟੂਕਾਂ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਹੀ ਉਪਮਾਨਾਂ ਦਾ ਇਕੋ ਹੀ ਧਰਮ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਜਿਹੇ ਕਥਨ ਨੂੰ ਤੁਲਯ ਯੋਗਤਾ ਅਲੰਕਾਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਉਭਯਾਬ੍ਰਿਤ ਦੀਪਕ ਅਲੰਕਾਰ :

ਜਦੋਂ ਇਕੋ ਪਦ ਜਾਂ ਅਰਥ ਦੀ ਬਹੁਤ ਵਾਰੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ, ਉਸ ਨੂੰ 'ਉਭਯਾਬ੍ਰਿਤ ਦੀਪਕ ਅਲੰਕਾਰ' ਆਖਦੇ ਹਨ। ਉਪਰੋਕਤ ਤੁਲਯ ਯੋਗਤਾ ਅਲੰਕਾਰ ਵਾਲੀਆਂ ਮਿਸਾਲਾਂ ਵਿਚ 'ਸੁਣਿਐ', ਅਤੇ 'ਗਾਵਹਿ' ਦੀ ਬਹੁਤ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਟੂਕਾਂ ਵਿਚ ਉਭਯਾਬ੍ਰਿਤ ਦੀਪਕ ਅਲੰਕਾਰ ਵੀ ਹੈ।

ਅਤੁਲਯ ਯੋਗਤਾ ਅਲੰਕਾਰ :

ਤੁਲਯ ਯੋਗਤਾ ਅਲੰਕਾਰ ਤੋਂ ਉਲਟ ਅਤੁਲਯ ਯੋਗਤਾ ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਪਮੇਯ ਅਤੇ ਉਪਮਾਨ ਦੇ ਧਰਮਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਸਮਾਨਤਾ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਅਤੁਲਯ ਯੋਗਤਾ ਅਲੰਕਾਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ :

"ਕੂੜੁ ਰਾਜਾ ਕੂੜੁ ਪਰਜਾ ਕੂੜੁ ਸਭੁ ਸੰਸਾਰੁ॥

ਕੂੜੁ ਮੰਡਪ ਕੂੜੁ ਮਾੜੀ ਕੂੜੁ ਬੈਸਣਹਾਰੁ॥

....

ਕੂੜੁ ਮਿਠਾ ਕੂੜੁ ਮਾਖਿਉ ਕੂੜੁ ਡੋਬੇ ਪੂਰੁ॥

ਨਾਨਕ ਵਖਾਣੈ ਬੇਨਤੀ ਤੁਧੁ ਬਾਝੁ ਕੂੜੋ ਕੂੜੁ॥"[4]

---

1. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
2. ਉਹੀ।
3. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।

ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਲੰਕਾਰ

ਜਿਸ ਕਥਨ ਵਿਚ ਜੇ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਜੇ ਇਉਂ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਇਉਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਾਂ ਜੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਤਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋ ਜਾਂਦਾ, ਉਸ ਨੂੰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਲੰਕਾਰ ਆਖਦੇ ਹਨ; ਜਿਵੇਂ :

"ਨਦਰਿ ਉਪਠੀ ਜੇ ਕਰੇ ਸੁਲਤਾਨਾ ਘਾਹੁ ਕਰਾਇਦਾ॥
ਦਰਿ ਮੰਗਨਿ ਭਿਖ ਨ ਪਾਇਦਾ॥"[1]

ਸੁਭਾਵੋਕਤਿ ਅਲੰਕਾਰ :

ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਜਾਤੀ ਸੁਭਾਵ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਸੁਭਾਵੋਕਤਿ ਅਲੰਕਾਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ :

"ਮੂਰਖ ਸਚੁ ਨ ਜਾਣਨੀ ਮਨਮੁਖੀ ਜਨਮੁ ਗਵਾਇਆ॥"[2]

ਗੂਢੋਕਤਿ ਅਲੰਕਾਰ :

ਜਦੋਂ ਸੰਬੋਧਨ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਨੂੰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਕਿਹਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਨੂੰ ਜਾਵੇ, ਤਦ ਉਸ ਸਮੇਂ ਇਸ ਅਲੰਕਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ :

"ਤੂੰ ਸੁਣਿ ਹਰਣਾ ਕਾਲਿਆ ਕੀ ਵਾੜੀਐ ਰਾਤਾ ਰਾਮ।
ਬਿਖੁ ਫਲੁ ਮੀਠਾ ਚਾਰਿ ਦਿਨ ਫਿਰਿ ਹੋਵੈ ਤਾਤਾ ਰਾਮ॥"[3]

ਅਰਥ ਪ੍ਰੇਹਲਿਕਾ ਅਲੰਕਾਰ :

ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਅਗੇ ਬੁਝਾਰਤ ਪਾਈ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਬੁਝਾਰਤ ਵਿਚ ਉਤਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਪਰ ਉਸ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਵਸਤਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਤਦ ਇਸ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ :

"ਦੇਹੀ ਮਾਟੀ ਬੋਲੈ ਪਉਣੁ॥ ਬੁਝੁ ਰੇ ਗਿਆਨੀ ਮੂਆ ਹੈ ਕਉਣੁ॥"[4]

ਕਾਵੵ-ਲਿੰਗ ਅਲੰਕਾਰ :

ਇਸ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਰਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਯੁਕਤੀ ਨਾਲ ਅਰਥ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਵੀ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ; ਜਿਵੇਂ ;

"ਅਸੰਖ ਜੋਗੁ ਮਨਿ ਰਹਹਿ ਉਦਾਸ॥"[5]

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਪਉੜੀ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਪਉੜੀ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਛੰਤ, ਘਰੁ ੨.
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ।
5. ਮ. ੧, ਜਪੁ।

"ਅਸੰਖ ਮੋਨਿ ਲਿਵਲਾਇ ਤਾਰ॥"[1]

"ਅਸੰਖ ਮੂਰਖ ਅੰਧ ਘੋਰ॥"[2]

"ਅਸੰਖ ਗਲ ਵਢ ਹਤਿਆ ਕਮਾਹਿ॥
ਅਸੰਖ ਪਾਪੀ ਪਾਪੁ ਕਰਿ ਜਾਹਿ॥"[3]

ਏਥੇ ਜੋਗੀ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਉਦਾਸ ਰਹਿਣ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਮੁਨੀ ਲਿਵ ਲਾਕੇ ਬੈਠਦੇ ਹਨ। ਮੂਰਖ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਅੰਧ ਘੋਰ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਾਪ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਾਪੀ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਜਦੋਂ ਇਉਂ ਅਰਥ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ, ਤਦ ਉਸ ਨੂੰ ਕਾਵਯ-ਲਿੰਗ ਅਲੰਕਾਰ ਕਥਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਦੀਪਕ ਅਲੰਕਾਰ :

ਜੇ ਉਪਮੇਯ ਅਤੇ ਉਪਮਾਨ ਨੂੰ ਇਕੋ ਹੀ ਪਦ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ੇ, ਉਹ ਦੀਪਕ ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਨੇਕ ਕ੍ਰਿਯਾ ਲਈ ਕਰਤਾ ਦਾ ਨਾਮ ਇਕੋ ਵਾਰ ਹੀ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਉਸ ਨੂੰ 'ਕਾਰਕ ਦੀਪਕ ਅਲੰਕਾਰ' ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ :

"ਆਪੇ ਪੁਰਖੁ ਆਪੇ ਹੀ ਨਾਰੀ॥ ਆਪੇ ਪਾਸਾ ਆਪੇ ਸਾਰੀ॥
ਆਪੇ ਪਿੜ ਬਾਧੀ ਜਗੁ ਖੇਲੈ ਆਪੇ ਕੀਮਤਿ ਪਾਈ ਹੇ।"[4]

"ਆਪੇ ਰਤਨੁ ਅਨੂਪੁ ਅਮੋਲੋ॥ ਆਪੇ ਪਰਖੇ ਪੂਰਾ ਤੋਲੋ॥
ਆਪੇ ਕਿਸਹੀ ਕਸਿ ਬਖਸੇ ਆਪੇ ਦੇ ਲੈ ਭਾਈ ਹੇ।"[5]

ਅਧਿਕ ਅਲੰਕਾਰ :

"ਆਧਯੇ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਆਧਾਰ ਦੀ ਅਧਿਕਤਾ ਕਹਿਣੀ, 'ਅਧਿਕ' ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ।"[6] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਅਸੀਂ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਉਦਾਹਰਣ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ :

"ਗੁਰਮੁਖਿ ਰੋਮਿ ਰੋਮ ਹਰਿ ਧਿਆਵੈ॥"[7]

ਵਿਨੋਕਤਿ ਅਲੰਕਾਰ :

ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਬਿਨਾਂ ਜੇ ਬਾਕੀ ਵਸਤਾਂ ਅਰਥ-ਰਹਿਤ, ਜਾਂ ਫਲ-ਰਹਿਤ ਜਾਂ ਸ਼ੋਭਾ-ਰਹਿਤ ਹੋ ਜਾਣ, ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਵਿਨੋਕਤਿ ਅਲੰਕਾਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ :

"ਕਾਨੀ ਕੁੰਡਲ ਗਲਿ ਮੋਤੀਅਨ ਕੀ ਮਾਲਾ॥

---

1. ਉਹੀ।
2. ਉਹੀ।
3. ਉਹੀ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ।
5. ਉਹੀ।
6. ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, *ਗੁਰਸ਼ਬਦਾਲੰਕਾਰ*, ਪੰ. 31.
7. ਮ. ੧, ਰਾਮਕਲੀ ਰਾਗੁ, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ।

ਲਾਲ ਨਿਹਾਲੀ ਫੂਲ ਗੁਲਾਲਾ॥
ਬਿਨੁ ਜਗਦੀਸ ਕਹਾ ਸੁਖ ਭਾਲਾ॥
ਨੈਨ ਸਲੋਨੀ ਸੁੰਦਰ ਨਾਰੀ॥
ਖੋੜ ਸੀਗਾਰ ਕਰੇ ਅਤਿ ਪਿਆਰੀ॥
ਬਿਨ ਜਗਦੀਸ ਭਜੇ ਨਿਤ ਖੁਆਰੀ॥"[1]

ਭ੍ਰਾਂਤਿ ਅਲੰਕਾਰ :

ਇਕ ਵਸਤ ਨੂੰ ਦੂਜੀ ਕਿਸੇ ਵਸਤ ਦੇ ਤੁੱਲ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦਾ ਰੂਪ ਮਨ ਲੈਣਾ, ਭ੍ਰਾਂਤਿ ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ :

"ਜੈਸੇ ਗੋਇਲਿ ਗੋਇਲੀ ਤੈਸੇ ਸੰਸਾਰਾ॥"[2]

ਭਾਵਿਕ ਅਲੰਕਾਰ :

ਇਸ ਅਲੰਕਾਰ ਦਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦ ਸਮੇਂ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਅਲੰਕਾਰ ਵਿਚ ਭੂਤ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਕਾਲ ਦਾ ਵਰਣਨ ਵਰਤਮਾਨ ਕਾਲ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਜ਼ਿਵੇਂ :

"ਜਦਹੁ ਸੀਆ ਵੀਆਹੀਆ ਲਾੜੇ ਸੋਹਨਿ ਪਾਸਿ॥
ਹੀਡੋਲੀ ਚੜਿ ਆਈਆ ਦੰਦਖੰਡ ਕੀਤੇ ਰਾਸਿ॥
ਉਪਰਹੁ ਪਾਣੀ ਵਾਰੀਐ ਝਲੇ ਝਿਮਕਨਿ ਪਾਸਿ॥
ਇਕੁ ਲਖੁ ਲਹਨਿ ਬਹਿਠੀਆ ਲਖੁ ਲਹਨਿ ਖੜੀਆ॥
ਗਰੀ ਛੁਹਾਰੇ ਖਾਂਦੀਆਂ ਮਾਣਨਿ ਸੇਜੜੀਆ॥
ਤਿਨੁ ਗਲਿ ਸਿਲਕਾ ਪਾਈਆ ਤੁਟਨਿ ਮੋਤਸਰੀਆ॥"[3]
"ਹੈ ਭੀ ਹੋਸੀ ਜਾਇ ਨ ਜਾਸੀ ਰਚਨਾ ਜਿਨਿ ਰਚਾਈ॥"[4]

ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਅਲੰਕਾਰ :

"ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਅਥਵਾ ਵਸਤੂ ਦਾ ਪੂਰਾ ਗਿਆਨ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ, ਕਿਸੇ ਸਮਾਨ ਧਰਮ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਦਾ ਕਥਨ, ਅਰਥਾਤ ਉਪਮੇਯ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਰੂਪ ਮਿਸਾਲ ਦਾ ਵਰਣਨ 'ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ' ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ।"[5] ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਉਦਾਹਰਣ ਦਾ ਆਪਣਾ ਧਰਮ ਹੋਵੇ ਪਰ ਉਸ ਦਾ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਅਸਟਪਦੀ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਅਸਟਪਦੀ, ਕਾਫੀ ਆਸਾ, ਘਰੁ ੧.
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਅਸਟਪਦੀ, ਘਰੁ ੩.
4. ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, ਗੁਰਸ਼ਬਦਾਲੰਕਾਰ, ਪੰ. 103.
5. "ਬਿੰਬ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਵਾਕਯ ਦੁਹ ਮਾਂਹੀ। ਉਪਮੇਓ ਉਪਮਾ ਦ੍ਵੈ ਜਾਂਹੀ।
ਧਰਮ ਜੁਦੇ ਦੋਊਨ ਕੇ ਆਹੀ। ਲਖਹੁ 'ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ' ਨਾਮ ਹਹਿ ਤਾਹੀਂ।"

ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਦੂਜੀ ਵਸਤ ਤੇ ਪਵੇ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਵੀ ਧਰਮ ਆਪਣਾ ਹੀ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਅਲੰਕਾਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।'[1] ਜਿਵੇਂ :

"ਭਰੀਐ ਹਥੁ ਪੈਰੁ ਤਨੁ ਦੇਹ॥
ਪਾਣੀ ਧੋਤੈ ਉਤਰਸੁ ਖੇਹ॥
ਮੂਤ ਪਲੀਤੀ ਕਪੜੁ ਹੋਇ॥
ਦੇ ਸਾਬੂਣੁ ਲਈਐ ਓਹੁ ਧੋਇ॥
ਭਰੀਐ ਮਤਿ ਪਾਪਾ ਕੈ ਸੰਗਿ॥
ਓਹੁ ਧੋਪੈ ਨਾਵੈ ਕੈ ਰੰਗਿ॥"[2]

ਇਸ ਕਾਵਿ-ਟੂਕ ਵਿਚ ਦੋ ਭਾਗ ਹਨ। ਪਹਿਲੀਆਂ ਚਾਰ ਟੂਕਾਂ ਇਕ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਅਤੇ ਮਗਰਲੀਆਂ ਦੋ ਕਾਵਿ-ਟੂਕਾਂ ਹੋਰ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਧਰਮ ਵਖੋ-ਵਖਰੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਕ ਦੇ ਬਿੰਬ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਤੇ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਏਥੇ ਹਥ, ਪੈਰ, ਤਨ, ਮੂਤ ਪਲੀਤੀ ਕਪੜੇ ਆਦਿ ਨੂੰ ਸਾਬਣ ਧੋਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦਾ ਧਰਮ ਵਖਰਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਵਿਚ ਪਾਪਾਂ ਨੂੰ ਨਾਮ ਨਾਲ ਧੋਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਧਰਮ ਵਖਰਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਟੂਕਾਂ ਵਿਚ ਉਪਮੇਯ ਅਤੇ ਉਪਮਾਨ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਵਖਰੇ ਵਖਰੇ ਧਰਮ ਹਨ ਪਰ ਇਕ ਦੀ ਝਲਕ ਦੂਜੇ ਉਤੇ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਕ ਦੇ ਬਿੰਬ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਦੂਜੇ ਉਤੇ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਏਥੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਵਧਾ ਰਹੇ ਹਨ।

ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਅਲੰਕਾਰ :

ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਅਲੰਕਾਰ ਵਿਚ ਅਖਰਾਂ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਪਦਾਂ ਦੇ ਵਜ਼ਨ ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਅਲੰਕਾਰ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਕ ਸੰਗੀਤਮਈ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਅਲੰਕਾਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬਹੁਤ ਮਿਲਦੀ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ :

"ਗਗਨ ਗੰਭੀਰ ਗਗਨੰਤਰਿ ਵਾਸਾ॥"[3]
"ਬੀਰਾ ਬੀਰਾ ਕਰਿ ਰਹੀ ਬੀਰ ਭਏ ਬੈਰਾਇ॥"[4]
"ਬਾਣੀ ਬਿਰਲਉ ਬੀਚਾਰਸੀ॥"[5]

---

1. ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ, ਸ੍ਰੀ ਜਪੁ ਸਾਹਿਬ ਸਟੀਕ ਗਰਬ ਗੰਜਨੀ, ਟੀਕਾ, ਪੰ. 107.
2. ਮ. ੧, ਜਪੁ.
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਓਅੰਕਾਰੁ।
4. ਉਹੀ।
5. ਉਹੀ।

"ਸੂਰ ਸਰੁ ਸੋਸਿ ਲੈ ਸੋਮ ਸਰੁ ਪੋਖਿ ਲੈ।"[1]

"ਸਤਿਜੁਗ ਸਤੁ ਸੰਤੋਖ ਸਰੀਰ॥"[2]

"ਸਚਾ ਸਾਹਿਬੁ ਸਚ ਪਰਖੇ॥"[3]

"ਸਾਸਿ ਸਾਸਿ ਸਚੁ ਨਾਮ ਸਮਾਲੇ॥"[4]

"ਪਾਰਸੁ ਪਰਸਿ ਪਰਮ ਪਦੁ ਪਾਵੈ॥"[5]

ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰ ਵਰਤੇ ਹਨ, ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਵਧਾ ਰਹੇ ਹਨ; ਜਿਵੇਂ ਉਲਾਸ ਅਲੰਕਾਰ, ਉਲੇਖ ਅਲੰਕਾਰ, ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਅਲੰਕਾਰ, ਅਨਯੋਨਯ ਅਲੰਕਾਰ, ਸੂਖਮ ਅਲੰਕਾਰ, ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਲੰਕਾਰ, ਹੇਤੂ ਅਲੰਕਾਰ, ਕਾਰਣ ਮਾਲਾ ਅਲੰਕਾਰ, ਕਾਵਯਾਰਥਾਪੱਤਿ ਅਲੰਕਾਰ, ਕਾਵਯਲਿੰਗ ਅਲੰਕਾਰ, ਗੂਢੋਕਤਿ ਅਲੰਕਾਰ, ਛੇਕੋਕਿ ਅਲੰਕਾਰ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਅਲੰਕਾਰ, ਪਰਿਵ੍ਰਿਤਿ ਅਲੰਕਾਰ, ਪੁਨਰੁਕਤਿਵਦਾਂ ਭਾਸ ਅਲੰਕਾਰ, ਪ੍ਰਸ਼ਨੋਤਰ ਅਲੰਕਾਰ, ਪ੍ਰਮਾਣ ਅਲੰਕਾਰ, ਪ੍ਰੌਢੋਕਤਿ ਅਲੰਕਾਰ, ਭਾਵਕ ਅਲੰਕਾਰ, ਮੀਲਿਤ ਅਲੰਕਾਰ, ਮੁਦ੍ਰਾ ਅਲੰਕਾਰ, ਯਥਾਕ੍ਰਮ ਅਲੰਕਾਰ, ਯਮਕ ਅਲੰਕਾਰ, ਯੁਕਤਿ ਅਲੰਕਾਰ, ਰੂਪਕ ਅਲੰਕਾਰ, ਰੂਪਕਾਤਸਯੋਕਤਿ ਅਲੰਕਾਰ, ਲਲਿਤ ਅਲੰਕਾਰ, ਲੋਕੋਕਤਿ ਅਲੰਕਾਰ, ਵਿਕ੍ਰੋਕਤਿ ਅਲੰਕਾਰ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਕਤਿ ਅਲੰਕਾਰ, ਵਿਚਿਤ੍ਰ ਅਲੰਕਾਰ, ਵਿਨੋਕਤਿ ਅਲੰਕਾਰ, ਵਿਪਰਯਯ ਅਲੰਕਾਰ, ਵਿਭਾਵਨਾ ਅਲੰਕਾਰ, ਵਿਵ੍ਰਿੱਤਕਤਿ ਅਲੰਕਾਰ ਆਦਿ ਹਨ।[6]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ 'ਜਪੁ' ਜੀ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਅਲੰਕਾਰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। 'ਜਪੁ' ਜੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਬਾਣੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਘੱਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਏਸੇ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਕੁਝ ਕੁ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇਣਾ ਯੋਗ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। 'ਮੂਲ-ਮੰਤਰ' ਵਿਚ ਵੀ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰ ਮਿਲਦੇ ਹਨ : ਜਿਵੇਂ : ੧ਓ ਵਿਸ਼ੇਖਾਲੰਕਾਰ ਹੈ, 'ਅਕਾਲ ਮੂਰਤਿ, ਨਿਰਭਉ, ਨਿਰਵੈਰ' ਸਭਾਵੋਕਤਿ ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ, 'ਗੁਰਪ੍ਰਸਾਦਿ' ਪ੍ਰਸੰਖਯਾਲੰਕਾਰ ਹੈ। 'ਹੁਕਮਿ' ਵਾਲੀਆਂ ਚਾਰ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਆਬ੍ਰਿਤਦੀਪਕ ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ। 'ਗਾਵੈ ਕੋ ਗੁਣ ਵਡਿਆਈ ਆਚਾਰ' ਵਿਚ ਬਿਭਾਵਨਾਲੰਕਾਰ ਹੈ। 'ਕਥਨਾ ਕਥੀ ਨਾ ਆਵੈ ਤੋਟਿ। ਕਥਿ ਕਥਿ ਕਥੀ ਕੋਟੀ ਕੋਟਿ ਕੋਟਿ' ਵਿਚ ਬਿਸ਼ਖੋਕਤਿ ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ। 'ਜੁਗਾ ਜੁਗੰਤਰਿ ਖਾਹੀ ਖਾਹਿ' ਵਿਚ ਪਰਕਰਾਲੰਕਾਰ ਹੈ। 'ਹੁਕਮੀ ਹੁਕਮੁ ਚਲਾਏ ਰਾਹੁ'॥ ਨਾਨਕ ਵਿਗਸੈ ਵੇ ਪਰਵਾਹੁ' ਵਿਚ ਸੁਭਾਵੋਕਤਿ ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ। 'ਸਾਚਾ ਸਾਹਿਬੁ ਸਾਚੁ ਨਾਇ ਭਾਖਿਆ ਭਾਉ ਅਪਾਰੁ' ਵਿਚ ਅਰਥਾਤਰਨਯਾਸ ਅਲੰਕਾਰ ਹੈ। 'ਫੇਰਿ ਕਿ ਅਗੇ ਰਖੀਐ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਪਦੇ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ
3. ਉਹੀ।
4. ਉਹੀ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਅਸਟਪਦੀ, ਘਰੁ ੨.
6. ਵੇਰਵੇ ਲਈ ਵੇਖੋ - ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, *ਗੁਰਸ਼ਬਦਾਲੰਕਾਰ*, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1924.

ਜਿਤੁ ਦਿਸੈ ਦਰਖਾਰੁ" ਮੁਹੋ ਕਿ ਬੋਲਣੁ ਬੋਲੀਐ ਜਿਤੁ ਸੁਣਿ ਧਰੇ ਪਿਆਰੁ।। ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲਾ ਸਚੁ ਨਾਉ ਵਡਿਆਈ ਵੀਚਾਰੁ' ਵਿਚ ਚਿਤ੍ਰਾਲੰਕਾਰ ਹੈ। 'ਜਿਨਿ ਸੇਵਿਆ ਤਿਨਿ ਪਾਇਆ ਮਾਨੁ।। ਨਾਨਕ ਗਾਵੀਐ ਗੁਣੀ ਨਿਧਾਨੁ' ਵਿਚ ਹੇਤਾਲੰਕਾਰ ਹੈ। "ਗਾਵੀਐ ਸੁਣੀਐ ਮਨਿ ਰਖੀਐ ਭਾਉ।। ਦੁਖ ਪਰਹਰਿ ਸੁਖ ਘਰਿ ਲੈ ਜਾਇ' ਵਿਚ ਕਾਰਨਮਾਲਾਲੰਕਾਰ ਹੈ। 'ਗੁਰਮੁਖਿ ਨਾਦੰ ਗੁਰਮੁਖਿ ਵੇਦੰ ਗੁਰਮੁਖਿ ਰਹਿਆ ਸਮਾਈ' ਵਿਚ ਯਮਕਾਲੰਕਾਰ ਹੈ; ਆਦਿ।[1] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬੇਅੰਤ ਅਲੰਕਾਰ ਹਨ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਖੇਤਰ ਵਿਚੋਂ ਲਏ ਹਨ। ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਸਮੇਂ ਜੋ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਵਸਤਾਂ, ਪੰਛੀਆਂ, ਜਾਨਵਰਾਂ, ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਆਦਿ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ- ਜਲ, ਦੁਧ, ਤੇਲ, ਲੋਹਾ, ਹਰਹਟ, ਟੋਹਣੀ, ਹੀਰਾ, ਕਲਰ ਕੇਰੀ ਕੰਧ, ਸੁਹਾਗਾ, ਤਿਲ, ਕਮਲ, ਸਰਪਨਿ, ਮਿਰਗ, ਮੋਤੀ, ਸਰਵਰ, ਸਾਗਰ, ਹੰਸ, ਜੋਤਿ, ਗਊ, ਖੀਰ, ਭਵਰ, ਮਛੀ, ਹੰਸ, ਭਾਂਡਾ, ਸਾਬਨ, ਮਹਲ, ਹਰਣ, ਤੁਲਾ, ਬੋਹਿਥਾ, ਦੀਵਾ, ਦੀਪਕ, ਅੰਮ੍ਰਿਤ, ਪਾਰਸ, ਬਿਰਖ, ਬਛਰਾ, ਲਾਲ, ਸਹੁ, ਪ੍ਰੀਤਮ, ਗੋਸਾਈ, ਨਾਥ, ਠਾਕਰ, ਖਸਮ, ਕੰਤ, ਵਰੁ, ਭਤਾਰ, ਪਿਰ, ਕਿਰਸਾਣ, ਰੋਗੀ, ਕਾਜ਼ੀ, ਮੁਲਾ, ਵਣਜਾਰਾ, ਮਾਲੀ, ਬਾਜ਼ੀਗਰ, ਪੰਚ, ਸਖੀ, ਨਾਰੀ, ਬਾਲੀ, ਕਾਮਣਿ, ਮੁੰਧਿ, ਧਨ, ਸਾਧਨ, ਸੁਜਾਨ, ਸੁਆਮੀ; ਆਦਿ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਅਥਾਹ ਹੈ। ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਦੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਨਾਲ ਜਿਥੇ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਵਧਦੀ ਹੈ, ਉਥੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਤਾਜ਼ਗੀ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਸਮੁਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਅਲੰਕਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਕ ਸਿਖਰ ਵਲ ਲੈਕੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਕਈ ਵਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕਿਸੇ ਦਲੀਲ ਅਧੀਨ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਅਭਿਧਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਬੜੇ ਸੁਚੱਜੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਕੋ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਅਭਿਧਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਾਵਿ-ਮਈ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਭੰਡਿ ਜੰਮੀਐ ਭੰਡਿ ਨਿੰਮੀਐ ਭੰਡਿ ਮੰਗਣੁ ਵੀਆਹੁ।।
ਭੰਡਹੁ ਹੋਵੈ ਦੋਸਤੀ ਭੰਡਹੁ ਚਲੈ ਰਾਹੁ।।
ਭੰਡੁ ਮੁਆ ਭੰਡੁ ਭਾਲੀਐ ਭੰਡਿ ਹੋਵੈ ਬੰਧਾਨੁ।।
ਸੋ ਕਿਉ ਮੰਦਾ ਆਖੀਐ ਜਿਤੁ ਜੰਮਹਿ ਰਾਜਾਨ।।"[2]
"ਜੇ ਕਰਿ ਸੂਤਕੁ ਮੰਨੀਐ ਸਭ ਤੈ ਸੂਤਕੁ ਹੋਇ।।
ਗੋਹੇ ਅਤੈ ਲਕੜੀ ਅੰਦਰ ਕੀੜਾ ਹੋਇ।।"[3]

---

1. ਹੋਰ ਵੇਰਵੇ ਲਈ ਵੇਖੋ - ਮਹਾਂ ਕਵੀ ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ, ਸ੍ਰੀ ਜਪੁ ਸਾਹਿਬ ਸਟੀਕ ਗਰਬ ਗੰਜਨੀ ਟੀਕਾ, ਨਵੀਂ ਦਿੱਲੀ, 1961.
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।
3. ਉਹੀ।

"ਕੂੜੁ ਰਾਜਾ ਕੂੜੁ ਪਰਜਾ ਕੂੜੁ ਸਭੁ ਸੰਸਾਰੁ॥
ਕੂੜੁ ਮੰਡਪ ਕੂੜੁ ਮਾੜੀ ਕੂੜੁ ਬੈਸਣਹਾਰੁ॥
ਕੂੜੁ ਸੁਇਨਾ ਕੂੜੁ ਰੁਪਾ ਕੂੜੁ ਪੈਨ੍ਹਣਹਾਰੁ॥
ਕੂੜੁ ਕਾਇਆ ਕੂੜੁ ਕਪੜੁ ਕੂੜੁ ਰੂਪੁ ਅਪਾਰੁ॥"[1]

ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਅਭਿਧਾ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਈ ਵਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਲਖਸ਼ਣਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਵੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਉਚੇਰੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ :

"ਭੀਤਰ ਅਗਨਿ ਬਨਾਸਪਤਿ ਮਉਲੀ ਸਾਗਰੁ ਪੰਡੈ ਪਾਇਆ॥
ਚੰਦ ਸੂਰਜੁ ਦੁਇ ਘਰ ਹੀ ਭੀਤਰਿ ਐਸਾ ਗਿਆਨੁ ਨ ਪਾਇਆ॥"[2]

ਏਥੇ ਮਨ ਵਿਚ ਬਨਾਸਪਤਿ ਮੌਲ ਰਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਵਾਸਤਵ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਮਨ ਅੰਦਰ ਬਨਾਸਪਤਿ ਕਿਵੇਂ ਮੌਲ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਚੰਦ ਸੂਰਜ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਨ ਅੰਦਰ ਆ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਏਥੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਅਭਿਧਾ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਲਖਸ਼ਣਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਵਾਸਤਵ ਚੰਦ, ਸੂਰਜ, ਬਨਾਸਪਤਿ ਨਾ ਰਹਿਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਲਾਖਸ਼ਣਿਕ ਅਰਥ ਹੀ ਲਏ ਗਏ ਹਨ। ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਲਖਸ਼ਣਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਅਤਿਅੰਤ ਕਲਾਤਮਕ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਹੈ, ਜੋ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਅਤੇ ਭਾਵ-ਤੀਬਰਤਾ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ:

"ਤੈ ਸਾਹਿਬ ਕੀ ਬਾਤ ਜਿ ਆਖੈ ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਕਿਆ ਦੀਜੈ॥
ਸੀਸ ਵਢੇ ਕਰਿ ਬੈਸਣੁ ਦੀਜੈ ਵਿਣੁ ਸਿਰ ਸੇਵ ਕਰੀਜੈ॥"[3]

ਏਥੇ ਨਾਇਕਾ ਆਪਣਾ ਸੀਸ ਵਢ ਕੇ, ਬਿਨਾਂ ਸਿਰ ਤੋਂ ਹੀ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਦੀ ਅਕਾਂਖਿਆ ਰੱਖ ਰਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਵਾਸਤਵ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਸੋ ਏਥੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਲਖਸ਼ਣਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਹੀ ਭਾਵ-ਤੀਖਣਤਾ ਦਰਸਾਈ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਆਦਿ 'ਮੋਰੀ ਰੁਣ ਝੁਣ ਲਾਇਆ ਭੈਣੇ ਸਾਵਣ ਆਇਆ' ਤੋਂ ਲੈਕੇ 'ਕਿਉ ਨ ਮਰੀਜੈ ਜੀਅੜਾ ਨ ਦੀਜੈ ਜਾ ਸਹੁ ਭਇਆ ਵਿਡਾਣਾ' ਤੱਕ ਆਕੇ ਭਾਵ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧੁਨੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਇਕਾ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ 'ਕਿਉ ਨਾ ਮਰੀਜੈ' ਤੇ ਆਕੇ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਅਗਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਜੋ ਵਿਅੰਜਨਾ ਦੀ ਹੈ, ਜਾਗ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸ਼ਬਦ ਦੀਆਂ ਅਭਿਧਾ, ਲਖਸ਼ਣਾਂ ਅਤੇ ਵਿਅੰਜਨਾ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਭਾਵ-ਤੀਬਰਤਾ, ਕਾਵਿ-ਗੁਣ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕਲਾਤਮਕ ਅਨੂਪਮਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

---

1. ਉਹੀ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਸੰਤ, ਹਿੰਡੋਲ, ਘਰੁ ੧.
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸ, ਘਰੁ ੧.

ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਸ਼ੈ ਅਤੇ ਕਲਾ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਬਿੰਬਾਂ, ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਆਦਿ ਨਾਲ ਕਾਵਿ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਛੋਂਹਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪਾਸਾਰੇ ਤੋਂ ਅਨੇਕਾਂ ਤੱਥ, ਤੱਤ, ਚਿੰਨ੍ਹ, ਆਦਿ ਲੈਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਬਿੰਬਾਂ, ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਬਹੁਤ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ। ਇਸਤ੍ਰੀ ਅਤੇ ਵਣਜਾਰੇ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਬੜੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੇ ਕਈ ਪੱਖਾਂ ਜਿਵੇਂ ਮੁੰਧ, ਗੋਰੀ, ਬਾਲੜੀਏ, ਨਾਰੀ, ਸਖੀ, ਬਾਲੀ, ਮਹਲ, ਕਾਮਣ, ਧਨ, ਕੁਚੱਜੀ, ਸੁਚੱਜੀ ਆਦਿ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਬਹੁਤ ਹੀ ਕਲਾ-ਸਹਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਲਈ ਰਾਜੇ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਤਿਆ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ ਸੁਲਤਾਨ, ਪਾਤਸਾਹ, ਸਚਾ ਸਾਹਿਬ, ਸਾਹਿਬ ਆਦਿ। ਕੰਤ, ਵਰ, ਸਹੁ, ਪ੍ਰੀਤਮ, ਪਿਰ ਆਦਿ ਨੂੰ ਵੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਵਜੋਂ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਬਿੰਬ, ਚਿੰਨ੍ਹ, ਅਲੰਕਾਰ, ਸ਼ਬਦ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਆਦਿ ਮਨੁੱਖ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਪਾਸਾਰੇ ਦੀ ਵਿਵਿਧਤਾ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਜਿਹੀ ਵਿਵਿਧਤਾ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਉਹ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਟੁੱਟਦੇ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਬਿੰਬ, ਚਿੰਨ੍ਹ, ਅਲੰਕਾਰ ਆਦਿ ਜੀਵਨ ਦੇ Vertical ਅਤੇ horizontal ਦੋਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰਮ-ਸਤਿ ਲਈ ਵਰਤੇ ੧ਓ, ਨਾਮ, ਸ਼ਬਦ ਆਦਿ ਪ੍ਰਤੀਕ ਆਪਣਾ ਸੁਭਾਵ vertical ਪੱਖ ਦਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਜੀਵਨ ਪਾਸਾਰੇ ਲਈ ਬਾਕੀ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਬਿੰਬ, ਚਿੰਨ੍ਹ, ਅਲੰਕਾਰ ਆਦਿ ਜਿਵੇਂ ਸੁਲਤਾਨ, ਸਾਹਿਬ, ਪਾਤਸਾਹ, ਪਿਰ, ਕੰਤ, ਵਰ, ਮੁੰਧ, ਬਾਲੀ, ਨਾਰੀ, ਸਖੀ, ਸਹੇਲੀ ਆਦਿ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਆਰਥਿਕ, ਸਾਮਾਜਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਕੇ horizontal ਸੁਭਾਵ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ vertical ਸੁਭਾਵ ਦੇ ਵੀ ਬਣ ਗਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਚਮਤਕਾਰ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਅਣ-ਸੰਗਠਿਤ ਬਿਰਤੀ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸੰਗਠਿਣਤਾ ਜਾਂ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਪਰੋਂਦੇ ਹਨ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਵਿਧ ਪਾਸਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਦ੍ਵੈਤਮਈ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਹ ਵੈਸ਼ਨਵ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਬਿੰਬਾਂ ਆਦਿ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਬਿੰਬਾਂ ਦੀ ਮੁਹਾਰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਵਲ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਸੰਖੇਪ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਬਿੰਬ, ਅਲੰਕਾਰ, ਪੌਰਾਣ-ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਆਦਿ ਸਭ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਲੁਪਤ ਕਰੀ ਬੈਠੇ ਹਨ।

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ

"ਸਭ ਤੇਰੀ ਕੁਦਰਤਿ ਤੂੰ ਕਾਦਰ ਕਰਤਾ ਪਾਕੀ ਨਾਈ ਪਾਕੁ॥"

ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ : ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ :

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਲਈ ਰਿਗਵੇਦ ਦੇ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਮੁਨੀਆਂ ਵਾਂਗ ਵਿਚਿਤ੍ਰ ਰਹਸਮਈ, ਵਿਸਮਾਦਸ਼ੀਲ, ਅਲੌਕਿਕ ਸਿਰਜਣਾ ਤਾਂ ਹੈ, ਪਰ ਦੇਵ-ਰੂਪ ਨਹੀਂ। ਰਿਗਵੇਦ ਦੇ ਰਿਸ਼ੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਸਤਾਂ ਅਗਨੀ, ਜਲ, ਸੂਰਜ ਆਦਿ ਨੂੰ ਦੇਵ-ਰੂਪ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਰਧਾ ਵਜੋਂ ਆਰਾਧਨਾ ਜਾਂ ਪੂਜਾ ਕਰਦੇ ਸਨ।[2] ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਇਸ ਦੇਵ ਸੰਕਲਪ ਨੇ ਬਹੁ-ਦੇਵਵਾਦ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ[3] ਸਮੁੱਚੇ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਨੇਮ, 'ਹੁਕਮ'[4] ਜਾਂ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਭੰਗ ਕਰਕੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਖਿੰਡਰੇ ਕਲਪ ਚਿਤਵੇ। ਜਿਸ ਦੇ ਫਲ ਸ੍ਵਰੂਪ ਮਨੁੱਖ ਕੋਲੋਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਸਾਮੂਹਿਕ ਏਕਤਾ ਦਾ ਬਿੰਬ ਗੁਆਚ ਗਿਆ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇਸ ਗੁਆਚੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਵੀ ਲੱਭਣ ਲਈ ਨਰੋਆ ਸਾਹਸ ਤਾਂ ਕੀਤਾ ਪਰ ਕਵੀ ਮਨ ਨਾਲੋਂ ਪ੍ਰਬਲ ਜ਼ੋਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਤਾ ਵੱਲ ਵੱਧ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਫਿਰ ਵੀ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੌਲ ਨਾ ਸਕੀ। ਬੁੱਧ ਮੱਤ ਅਤੇ ਜੈਨ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦੁੱਖ-ਸੁਖ, ਵੈਰਾਗ, ਉਲਾਸ, ਅਨੰਦ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਤਾਂ ਰਹੀ ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਚਿਤਵਿਆ ਨ ਗਿਆ। ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ ਅਨੁਭਵ ਅਟੱਲਤਾ ਵਿਚ ਮਿਲਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ-ਅਨੁਭਵ ਕਸ਼ਿਣਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਲਿਆ। ਸਾਂਖ ਮੱਤ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਕੂਲ ਵੀ ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਸਜੋੜਵਾਂ ਮੇਲ ਨਾ ਲੱਭਿਆ ਗਿਆ ਪਰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਇਥੇ ਵੀ ਨਿਸ਼ੇਧ ਹੀ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ। ਸ਼ੰਕਰਆਚਾਰੀਆ ਦੇ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀਂ ਚਿਤਵ ਕੇ ਅਤੇ ਇਸ ਜਗਤ ਨੂੰ 'ਮਾਇਆ' ਮੰਨਣ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਮਹੱਤ੍ਵ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਘੱਟਾ ਦਿੱਤਾ। ਯੋਗ

---

1. "ਵਿਸਮਾਦੁ ਪਉਣ, ਵਿਸਮਾਦ ਪਾਣੀ॥ ਵਿਸਮਾਦੁ ਅਗਨੀ ਖੇਡਹਿ ਵਿਡਾਣੀ॥
ਵੇਖਿ ਵਿਡਾਣੁ ਰਹਿਆ ਵਿਸਮਾਦੁ॥ ਨਾਨਕ ਬੁਝਣੁ ਪੂਰੈ ਭਾਗਿ॥" ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ।
2. Dr. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, Vol-I, pp. 72-73.
3. Dasgupta, *History of Indian Philosophy*, Vol-I, p. 17.
4. ਹੁਕਮੈ ਅੰਦਰਿ ਸਭੁ ਕੋ ਬਾਹਰਿ ਹੁਕਮ ਨ ਕੋਇ॥" ਮ. ੧, ਜਪੁ।

ਸੰਪ੍ਰਦਾਇਕ ਸਿੱਧਾਂਤ ਨੇ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਹੀ ਬਾਹਰਲੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲੋਂ ਅੰਦਰਲੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਜਾਂ ਸਥੂਲ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਸੂਖਮ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਮਹਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਪਰ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਯੋਗੀਆਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅੰਤਿਮ ਪੱਖੀ ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰ ਲਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਨਾ ਤਾਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਦੇਵ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਅਲਪ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ 'ਮਾਇਆ' ਹੀ ਆਖਿਆ, ਸਗੋਂ ਬ੍ਰਹਮ, ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵ ਕੇ ਇਸ ਦਾ ਯਥਾਰਥਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦਰਸਾਇਆ।

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਸਿਰਜਣਾ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀ ਸਗੋਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਜੋ "ਕਰਤਾ-ਪੁਰਖ" ਅਤੇ 'ਸੈਭੰ'[1] ਹੈ, ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੇ ਆਪ ਇਸ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਇਉਂ ਕੀਤੀ ਹੈ :

"ਖੰਡ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਪਾਤਾਲ ਅਰੰਭੇ ਗੁਪਤਹੁ ਪਰਗਟੀਆਇਦਾ॥"[2]

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਜਾਂ ਕਾਦਰ ਦੀ ਸਾਜੀ [3] ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਾਦਰ ਸੱਚੇ ਜਾਂ ਸਚੇ ਪਾਤਿਸ਼ਾਹ ਵਾਂਗ ਸਚੀ ਹੀ ਹੈ :

"ਸਚੇ ਤੇਰੇ ਖੰਡ ਸਚੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡ। ਸਚੇ ਤੇਰੇ ਲੋਅ ਸਚੇ ਆਕਾਰ॥

....

ਸਚੀ ਤੇਰੀ ਸਿਫਤਿ ਸਚੀ ਸਾਲਾਹ॥
ਸਚੀ ਤੇਰੀ ਕੁਦਰਤਿ ਸਚੇ ਪਾਤਿਸਾਹ।"[4]

ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ :

'ਸਚੇ ਪਾਤਸਾਹ' ਵਾਂਗ 'ਸਚੀ ਕੁਦਰਤਿ' ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਚਿੰਤਨ ਮਨੁੱਖੀ ਤਰਕ ਜਾਂ ਬੌਧਿਕਤਾ ਅਧੀਨ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। 'ਸਚੀ ਕੁਦਰਤਿ' ਅਥਵਾ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਕੇਵਲ 'ਬਲਿਹਾਰ'[5] ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਹੈ। 'ਵਿਸਮਾਦੁ'[6] ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਅਕਲ ਕਲਾ ਅਸਮਰਥ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਅੰਤ ਵੀ ਪਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ :

---

1. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ।
3. "ਆਪੀਨੈ ਆਪੁ ਸਾਜਿਓ ਆਪੀਨੈ ਰਚਿਓ ਨਾਉ॥
ਦੁਯੀ ਕੁਦਰਤਿ ਸਾਜੀਐ ਕਰਿ ਆਸਣਿ ਡਿਠੋ ਚਾਉ॥" ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ।
5. ਉਹੀ।
6. ਉਹੀ।

"ਬਲਿਹਾਰੀ ਕੁਦਰਤਿ ਵਸਿਆ ਤੇਰਾ ਅੰਤ ਨਾ ਜਾਈ ਲਖਿਆ॥
ਜਾਤਿ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਮਹਿ ਜਾਤਾ ਅਕਲ ਕਲਾ ਭਰਪੂਰ ਰਹਿਆ॥"[1]

ਮਨੁੱਖ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਵਿਸਮਾਦਮਈ ਬਲਿਹਾਰੀ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਤਰਕ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਗਿਆਨ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸੀਮਤ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

"ਆਪੇ ਕੁਦਰਤਿ ਕਰੇ ਸਾਜਿ, ਸਚੁ ਆਪ ਨਿਬੇੜੇ ਰਾਜ ਕਾਜ॥"[2]

ਜਾਂ *"ਆਪੈ ਕੁਦਰਤਿ ਸਾਜਿ ਕੇ, ਆਪੇ ਕਰੇ ਬੀਚਾਰ॥"*[3]

ਮੁਲ-ਅੰਕਣ ਰਹਿਤ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਸ੍ਵਰੂਪ :

ਮਨੁੱਖ ਜਦ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਫਿਰ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਜਾਇਜ਼ਾ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮੁਲ-ਅੰਕਣ ਤੋਂ ਆਕੀ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇ ਮੂਲ-ਅੰਕਣ ਦਾ ਕਿਆਸ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਕਿਆਸ ਫਿਰ ਅੱਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਵਰਣਨ-ਰਹਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

"ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿਛੁ ਕਹਣੁ ਨ ਜਾਇ॥
ਤਉ ਕੁਦਰਤ ਕੀਮਤਿ ਨਹੀਂ ਪਾਇ॥"[4]

ਜਾਂ

"ਕੁਦਰਤਿ ਹੈ ਕੀਮਤਿ ਨਹੀਂ ਪਾਇ॥
ਜੇ ਕੀਮਤ ਪਾਇ ਤਾ ਕਹੀ ਨ ਜਾਇ॥"[5]

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਆਏ ਵਿਚਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਗਿਆਨ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਤੋਂ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਭਾਵ ਬਣਾਕੇ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਗਏ ਹਨ ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹੋ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਭਾਵ-ਅਵਸਥਾ ਜਾਂ ਆਵੇਸ਼-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਰੂਪਮਾਨ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਭਾਵ ਜਾਂ ਆਵੇਸ਼ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਸਾਮੂਹਿਕ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ ਜੋ ਗਿਆਨ ਨਾਲੋਂ ਗਿਆਨ-ਭਾਵ ਦੁਆਰਾ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਅਤੇ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਸੰਤ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ।

ਅਨੇਕਤਾ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਸਹਿਤ ਹੋਕੇ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਦੁਆਰਾ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਪੁਰਖਾਂ ਬਿਰਖਾਂ ਤੀਰਥਾਂ ਤਟਾਂ ਮੇਘਾਂ ਖੇਤਾਹ॥
ਦੀਪਾਂ ਲੋਆਂ ਮੰਡਲਾਂ ਖੰਡਾਂ ਵਰਭੰਡਾਹ॥
ਅੰਡਜ ਜੇਰਜ ਉਤਭੁਜਾ ਖਾਣੀ ਸੇਤਜਾਂਹ॥
ਸੋ ਮਿਤਿ ਜਾਣੇ ਨਾਨਕਾ ਸਰਾਂ ਮੇਰਾ ਜੰਤਾਹ॥"[1]

ਏਸੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਬਹੁ-ਬਿੱਧਤਾ ਅਦਭੁਤ ਅਤੇ ਵਿਸਮਾਦਮਈ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਨਿਮਨ ਕਾਵਿ-ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵੀ ਤੀਬਰ ਹੁੰਦੀ ਦਿਸਦੀ ਹੈ :

"ਕੇਤੇ ਪਵਣ ਪਾਣੀ ਵੈਸੰਤਰ ਕੇਤੇ ਕਾਨ ਮਹੇਸ॥
....
ਕੇਤੇ ਇੰਦ ਚੰਦ ਸੂਰ ਕੇਤੇ ਕੇਤੇ ਮੰਡਲ ਦੇਸ॥"[2]

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਅੰਕਣ ਸੰਬੰਧੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦ ਤੀਬਰ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਵਹਿੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਸਭ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਰੂਪ ਮੰਨ ਕੇ ਆਪਣੇ ਭਾਵ ਦੀ ਚਾਲ ਹੋਰ ਵੀ ਤੇਜ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

"ਕੁਦਰਤਿ ਦਿਸੈ ਕੁਦਰਤਿ ਸੁਣੀਐ ਕੁਦਰਤਿ ਭਉ ਸੁਖ ਸਾਰ॥
ਕੁਦਰਤਿ ਪਾਤਾਲੀ ਆਕਾਸੀ ਕੁਦਰਤਿ ਸਰਬ ਆਕਾਰ॥
ਕੁਦਰਤਿ ਵੇਦ ਪੁਰਾਣ ਕਤੇਬਾ ਕੁਦਰਤਿ ਸਰਬ ਵੀਚਾਰ॥
ਕੁਦਰਤਿ ਖਾਣਾ ਪੀਣਾ ਪੈਨਣੁ ਕੁਦਰਤਿ ਸਰਬ ਪਿਆਰ॥
....
ਕੁਦਰਤਿ ਪਉਣ ਪਾਣੀ ਬੈਸੰਤਰ ਕੁਦਰਤਿ ਧਰਤੀ ਖਾਕੁ॥"[3]

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਲਈ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਤੀਬਰਤਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਿਸਮਾਦਮਈ ਰਹੱਸ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਪਉਣ, ਪਾਣੀ, ਅਗਨੀ, ਧਰਤੀ, ਪਰਾਣੀ, ਆਦਿ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਸਮਾਦ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਹ ਹੈ, ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਅਲੌਕਿਕਤਾ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਚੋਜ' ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਉਂ ਚਿਤਵਦੇ ਹਨ :

"ਮੇਰੇ ਸਾਹਿਬਾ ਤੇਰੇ ਚੋਜ ਵਿਡਾਣਾ॥
ਜਲਿ ਥਲਿ ਮਹੀਅਲ ਭਰਪੁਰ ਲੀਣਾ ਆਪੇ ਸਰਬ ਸਮਾਣਾ॥"[4]

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।
2. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੋਰਠਿ, ਦੁਤੁਕੇ।

ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਕਾਵਿਮਈ ਭਾਵਕ ਲਹਿਰ ਰਾਹੀਂ ਰੂਪਮਾਨ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਸਾਮੂਹਿਕ ਬਿੰਬ, ਅਤਿਅੰਤ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਕ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯ ਪੱਖ ਤੋਂ ਨਿਪੁੰਨ ਹੋਕੇ ਨਿਮਨਲਿਖਤ ਟੂਕਾਂ ਵਿਚ ਇਉਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ :

"ਸੋ ਦਰੁ ਤੇਰਾ ਕੇਹਾ ਸੋ ਘਰੁ ਕੇਹਾ ਜਿਤੁ ਬਹਿ ਸਰਬ ਸਮਾਲੇ॥
ਵਾਜੇ ਤੇਰੇ ਨਾਦ ਅਨੇਕ ਅਸੰਖਾ ਕੇਤੇ ਤੇਰੇ ਵਾਵਣ ਹਾਰੇ॥
ਕੇਤੇ ਰਾਗੁ ਪਰੀ ਸਿਉ ਕਹੀਅਹਿ ਕੇਤੇ ਤੇਰੇ ਗਾਵਣਹਾਰੇ॥
ਗਾਵਨਿ ਤੁਧਨੋ ਪਵਣੁ ਪਾਣੀ ਬੈਸੰਤਰ ਗਾਵੈ ਰਾਜਾ ਧਰਮੁ ਦੁਆਰੇ॥"[1]

ਜਾਂ

"ਗਗਨ ਮੈਂ ਥਾਲੁ ਰਵਿ ਚੰਦੁ ਦੀਪਕ ਬਨੇ
ਤਾਰਿਕਾ ਮੰਡਲ ਜਨਕ ਮੋਤੀ॥
ਧੂਪ ਮਲਆਨਲੋ ਪਵਣੁ ਚਵਰੋ ਕਰੇ
ਸਗਲ ਬਨਰਾਇ ਫੂਲੰਤ ਜੋਤੀ॥"[2]

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਦੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਅਨੁਭਵ :

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਉਪਰੋਕਤ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਪਰਾਭੌਤਿਕ-ਸ੍ਵਰੂਪ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਮੂਲ-ਅੰਕਣ ਤੋਂ ਪਾਰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਆਦਿ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਜੋ ਸਮੁੱਚਾ ਬਿੰਬ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ 'ਸੋਦਰੁ' ਅਤੇ 'ਆਰਤੀ' ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸੰਬੰਧੀ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਥੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਬਿੰਬ-ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਨਾ ਤਾਂ ਭਾਰਤ ਦੇ ਚਾਰ-ਵਾਕ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਕੂਲ ਪਦਾਰਥਵਾਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵੈਦਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਕੂਲ ਦੈਵਿਕ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਸਿੱਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਮਾਇਆ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਹ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਬਿੰਬ ਹੈ ਜਿਸ ਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਚਿਤਵ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਸੋ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਇਥੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਚਿਤ੍ਰਣ ਦੀ ਬਹੁ-ਵਿਵਿਧਤਾ ਨੂੰ ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾ ਕੇ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਵਿਚਕਾਰ ਪਈ ਦ੍ਵੈਤ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਅਦ੍ਵੈਤ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁੱਕਤ ਹੋਈ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਖਿੰਡਰੇ ਸੰਕਲਪ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸਗੋਂ ਬ੍ਰਹਮ ਨਾਲ ਏਕ-ਮਈ ਹੋ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਉਹ ਇਉਂ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਕੁਦਰਤਿ ਦੇਖ ਰਹੇ ਮਨ ਮਾਨਿਆ॥
ਗੁਰ ਸਬਦੀ ਸਭੁ ਬ੍ਰਹਮ ਪਛਾਨਿਆ॥"[3]

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਆਰਤੀ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ।

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਯੋਗ ਜਾਂ ਵਾਸਤਵਿਕ ਸਥਾਨ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਬਿੰਬ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਲੀਕਣ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਜੋ ਪਰਿਣਾਮ ਚਿਤਵ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਇਕ ਤਾਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਮਾਧਿਅਮ-ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਕੇਵਲ ਬਾਹਰਗਤ ਯਥਾਰਥ ਜਾਂ ਸੰਵੇਦਨੀ ਮਾਇਆ ਜਾਂ ਭਰਮ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚੋਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਵੀ ਨਿਰੋਲ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਸਗੋਂ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਅਪੜਦੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ, ਬ੍ਰਹਮ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਥੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਵਲ ਰਾਹ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਕਰਤੱਵ ਨੂੰ ਵੀ ਪਾਲਦੀ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਕਵੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਕਲਾ-ਕਰਤੱਵ ਨੂੰ ਤਦ ਹੀ ਨਿਭਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਬਾਹਰਗਤ ਜਗਤ ਦਾ ਅੰਤਰਗਤ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਨਿਯਮ ਅਧੀਨ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਸਿਰਜ ਲਵੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਪਾਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਕਾਵਿ-ਆਵੇਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਅਜਿਹਾ ਨਿਰਣਾ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਯੋਗ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥ ਸਥਾਨ ਦਵਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਹੋਰ ਕਿਤੇ ਅਲੱਭ ਹੀ ਹੈ।

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ : ਪ੍ਰਤੀਕ ਰੂਪ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਸਮੁੱਚੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਬਿੰਬ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤ੍ਰਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਚਿਤਵਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਨਿਰਾਕਾਰਤਾ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਧੀ ਵਰਤਦੇ ਹਨ, ਜਿਥੇ ਆਕੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦਾ ਯੋਗ ਸੁਮੇਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ; ਜਿਵੇਂ :

"ਆਪੇ ਭਵਰਾ ਫੂਲ ਬੇਲਿ॥ ਆਪੇ ਸੰਗਤਿ ਮੀਤ ਮੇਲਿ॥
ਐਸੀ ਭਵਰਾ ਬਾਸਲੇ। ਤਰਵਰ ਫੂਲੇ ਬਨ ਹਰੇ॥"[1]

ਏਥੇ ਭਵਰ, ਫੂਲ, ਬਾਸ, ਤਰਵਰ, ਬਨ, ਹਰੇ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਸਾਡੇ ਗਿਆਨ-ਇੰਦਰੇ ਨੈਣ, ਨਕ ਅਤੇ ਸਪਰਸ਼ ਵਿਧੀ ਆਦਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਵਰਾ, ਫੂਲ, ਬੇਲ ਆਦਿ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਏਥੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਸਤਾਂ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਤਾ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਾਵਿ-ਰਹੱਸ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਵਧਾਉਂਦੀ ਹੈ।

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਸੰਤ।

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਸਤਾਂ : ਬਿੰਬ-ਰੂਪ :

ਪ੍ਰਤੀਕ-ਸਿਰਜਣਾ ਭਾਵੇਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਆਧਾਰਿਤ ਸਥੂਲ-ਵਸਤਾਂ ਅਤੇ ਪੰਛੀਆਂ ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਸਥੂਲਤਾ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਨਾ ਸੰਭਾਲਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਸਿਰਜਣਾ ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਯੋਗ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :

"ਕਰਮ ਪੇਡੁ ਸਾਖਾ ਹਰੀ ਧਰਮ ਫੁਲ ਫਲੁ ਗਿਆਨੁ॥
ਪਤ ਪਰਾਪਤਿ ਛਾਵ ਘਣੀ ਚੂਕਾ ਮਨ ਅਭਿਮਾਨੁ॥"[1]
"ਮਾਹਾ ਰੁਤੀ ਆਵਣਾ ਵੇਖਹੁ ਕਰਮ ਕਮਾਇ॥
ਨਾਨਕ ਹਰੇ ਨ ਸੂਕਹੀ ਜਿ ਗੁਰਮੁਖਿ ਰਹੇ ਸਮਾਇ॥"[2]

ਏਥੇ ਸਾਖ ਹਰੀ, ਫੁਲ, ਫਲ, ਪਤ, ਛਾਂਵ ਘਣੀ, ਹਰਿਆਵਲ, ਸੁਕਣਾ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਜੋ ਕਾਵਿ-ਵਾਯੂ ਮੰਡਲ ਉਗਮਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚ ਇਕ ਤਾਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਦਾ ਬਾਹਰਗਤ ਸ੍ਵਰੂਪ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਇਸ ਬਾਹਰਗਤ ਸ੍ਵਰੂਪ ਨੂੰ ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਚਿਤਵ ਕੇ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਅਧਿਆਤਮਕ ਜਗਤ ਨੂੰ ਬਿੰਬਣ ਵਾਲੇ ਬਣਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਫੁਲਾਂ, ਫਲਾਂ, ਪਤਿਆਂ, ਘਣੀਆਂ ਛਾਵਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਤਾ ਨਾਲ ਜੋ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਕਾਵਿ ਵਾਯੂ-ਮੰਡਲ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ-ਦੇਸ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ 'ਰੂਪ' ਬਾਹਰਗਤ ਨਾ ਹੋਕੇ ਸਗੋਂ ਕਵੀ ਨੇ ਆਪ 'ਨਵ-ਰੂਪ' ਸਿਰਜ ਕੇ ਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਕਵੀ ਦੀ ਅਜਿਹੀ 'ਨਵ-ਰੂਪ-ਸਿਰਜਣਾ' ਵਸਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਤ ਕਰਨ ਦੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਨਵ-ਰੂਪ-ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੀਮਤ ਸੋਚ ਨਾਲ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਤਾਂ ਕਵੀ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਮਨ ਵਿਚ ਜੀਰਿਆ ਗਿਆ ਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਉਹ ਬਿੰਬ ਉਤਾਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਸ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਅਜਿਹੇ ਗਿਆਨ-ਹੀਣ ਪੰਡਿਤ ਦੁਆਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਅੰਦਰਲੇ ਜਾਂ ਭੀਤਰ ਰੂਪ ਤੋਂ ਸਖਣਾ ਹੈ :

"ਭੀਤਰਿ ਅਗਨਿ ਬਨਾਸਪਤਿ ਮਉਲੀ ਸਾਗਰੁ ਪੰਡੈ ਪਾਇਆ॥
ਚੰਦੁ ਸੂਰਜੁ ਦੁਇ ਘਰ ਹੀ ਭੀਤਰਿ ਐਸਾ ਗਿਆਨੁ ਨ ਪਾਇਆ॥"[3]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹੀ ਭੀਤਰ ਰੂਪ ਦਾ ਹੀ ਬਿੰਬ ਉਤਾਰਦੇ ਹਨ ਜਿਥੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਪੈਦਾ ਹੋਕੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਗਮਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਨੇਕਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਬਿੰਬਾਂ ਦੁਆਰਾ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਜਿਵੇਂ :

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਸੰਤ, ਚਉਪਦੇ ਦੁਤਕੇ, ਘਰੁ ੧.
2. ਉਹੀ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਸੰਤ ਹਿੰਡੋਲ।

"ਚਾਤ੍ਰਿਕ ਮੀਨ ਜਲ ਹੀ ਤੇ ਸੁਖੁ ਪਾਵਹਿ ਸਾਰਿੰਗ ਸਬਦਿ ਸੁਹਾਈ॥
ਰੈਨਿ ਬਬੀਹਾ ਬੋਲਿਓ ਮੇਰੀ ਮਾਈ॥ ਰਹਾਉ॥"
"ਰੁਖੀਂ ਬਿਰਖੀਂ ਊਡਉ ਭੂਖਾ ਪੀਵਾ ਨਾਮੁ ਸੁਭਾਈ।
ਲੋਚਨਤਾਰ ਲਲਤਾ ਬਿਲਲਾਤੀ ਦਰਸਨ ਪਿਆਰ ਰਜਾਈ॥"[1]
"ਤੂ ਸਰੁ ਸਾਗਰੁ ਗੁਣ ਗਹੀਰੁ॥ ਤੂ ਅਕੁਲ ਨਿਰੰਜਨ ਪਰਮਹੀਰੁ॥"[2]
"ਆਪੇ ਮਾਛੀ ਮਛੁਲੀ ਆਪੇ ਪਾਣੀ ਜਾਲੁ॥
ਆਪੇ ਜਾਲੁ ਮਣਕੜਾ ਆਪੇ ਅੰਦਰਿ ਲਾਲੁ॥"[3]

ਉਪਰੋਕਤ ਕਾਵਿ ਟੂਕਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ ਵਸਤਾਂ ਅਤੇ ਪੰਛੀਆਂ ਆਦਿ ਦੇ ਬਿੰਬਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਇਕ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਅਜਿਹੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਗਟਾ ਵਿਚ ਅਨੇਕ-ਪੱਖਤਾ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਬਿਧਿਤਾ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਅਤਿਅੰਤ ਰੋਚਕ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਭਾਵ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਆਧਾਰਿਤ ਚਿਤ੍ਰਣ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ-ਕਲਾ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਿਤ੍ਰਤਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਰੂਪਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਦੁਆਰਾ ਉਪਜੇ ਸਮੁੱਚੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਦੀਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਿਤ੍ਰਤਾ ਇਸ ਲਈ ਕਥਦੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਕ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਮੌਲਿਕ ਰੂਪ ਵਿਗਾੜਨ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ ਸਗੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਅਤਿਅੰਤ ਸੰਜਮ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਮੌਲਿਕ ਸੁਭਾਵ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸੁਤੰਤਰ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਆਧਾਰਿਤ ਵੀ ਹਨ। ਜਿਥੇ ਇਕ ਪਾਸੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਸੌਂਦਰਯ ਵੱਧਦਾ ਹੈ, ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਉਦੀਪਤ ਹੋ ਕੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਉਦਾਤ-ਤੱਤ ਬਖ਼ਸ਼ਦੀ ਹੈ। ਇਉਂ ਦੋਵੇਂ ਪੱਖ ਮਿਲਕੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸੌਂਦਰਯ ਉੱਦਾਤ-ਤੱਤ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ :

"ਮੋਰੀ ਰੁਣ ਝੁਣ ਲਾਇਆ ਭੈਣੇ ਸਾਵਣੁ ਆਇਆ॥
ਤੇਰੇ ਮੁੰਧ ਕਟਾਰੇ ਜੇਵਡਾ ਤਿਨਿ ਲੋਭੀ ਲੋਭ ਲੁਭਾਇਆ॥
ਤੇਰੇ ਦਰਸਨ ਵਿਟਹੁ ਖੰਨੀਐ ਵੰਞਾ ਤੇਰੇ ਨਾਮ ਵਿਟਹੁ ਕੁਰਬਾਣੋ॥"[4]
"ਬਰਸੇ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਧਾਰ ਬੂੰਦ ਸੁਹਾਵਣੀ।

1. ਮ. ੧, ਮਲਾਰ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਸੰਤ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸੁ, ਘਰੁ ੨.

ਸਾਜਨ ਮਿਲੈ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਇ ਹਰਿ ਸਿਉਂ ਪ੍ਰੀਤ ਬਣੀ॥"[1]

"ਸਾਵਣਿ ਸਰਸ ਮਨਾ ਘਣ ਵਰਸਹਿ ਰੁਤਿ ਆਏ॥

ਮੈ ਮਨਿ ਤਨਿ ਸਹੁ ਭਾਵੈ ਪਿਰ ਪਰਦੇਸਿ ਸਿਧਾਏ॥

ਪਿਰੁ ਘਰਿ ਨਹੀਂ ਆਵੈ ਮਰੀਐ ਹਾਵੈ ਦਾਮਨਿ ਚਮਕਿ ਡਰਾਏ॥

ਸੇਜ ਅਕੇਲੀ ਖਰੀ ਦੁਹੇਲੀ ਮਰਣੁ ਭਇਆ ਦੁਖੁ ਮਾਏ॥"[2]

"ਹਰਣੀ ਹੋਵਾ ਬਨਿ ਵਸਾ ਕੰਦ ਮੂਲ ਚੁਣਿ ਖਾਉ॥

ਗੁਰਪਰਸਾਦੀ ਮੇਰਾ ਸਹੁ ਮਿਲੈ ਵਾਰਿ ਵਾਰਿ ਹਉ ਜਾਉ ਜੀਉ॥"[3]

"ਹਰਿ ਬਿਨੁ ਨੀਦ ਭੂਖ ਕਹੁ ਕੈਸੀ ਕਾਪੜੁ ਤਨਿ ਨ ਸੁਖਾਵਏ॥

ਨਾਨਕ ਸਾ ਸੁਹਾਗਣਿ ਕੰਤੀ ਪਿਰ ਕੇ ਅੰਕਿ ਸਮਾਵਏ॥"[4]

ਅਸੀਂ ਜਾਣ ਬੁੱਝ ਕੇ ਉਪਰੋਕਤ ਅਧਿਕ ਕਾਵਿ-ਟੂਕਾਂ ਵਿਚ ਸਾਵਣ ਮਾਹ ਦੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤਰਣ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ ਹੈ। ਏਥੇ ਸਾਵਣ ਰੁੱਤ ਦਾ ਚਿੱਤ੍ਰ ਜਿਵੇਂ ਮੋਰਾਂ ਨੇ ਰੁਣ ਝੁਣ ਲਾਉਣੀ, ਸਾਵਣ ਵਿਚ ਅੰਮ੍ਰਿਤਧਾਰ ਬੂੰਦਾਂ ਦਾ ਬਰਸਣਾ, ਘਣ ਘੋਰਿ ਘਟਾਵਾਂ ਦਾ ਘੁੰਮਣਾ, ਹਵਾਵਾਂ ਦਾ ਸ਼ੂਕਣਾ, ਬਿਜਲੀ ਦਾ ਚਮਕਣਾ ਆਦਿ ਸਾਵਣ ਰੁੱਤ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਅਨੂਪਮ ਕਲਾਤਮਕ ਚਿੱਤ੍ਰ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਮੁੰਧ ਕਟਾਰੇ, ਲੋਭੀ ਲੋਭ ਲੁਭਉਣਾ, ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਇ ਹਰਿ ਸਿਉ ਪ੍ਰੀਤ ਬਣਨੀ, ਮਨ ਤਨ ਦਾ ਪਿਰ ਨੂੰ ਭਾਉਣਾ, ਪਿਰ ਦਾ ਪਰਦੇਸੀ ਹੋ ਜਾਣਾ, ਇਕੱਲਿਆਂ ਹਾਵਿਆਂ ਨਾਲ ਮਰਨਾ, ਡਰਨਾ, ਨੀਂਦ, ਭੁਖ ਨਾ ਲਗਣੀ, ਕਪੜੇ ਤਨ ਨੂੰ ਨਾ ਸੁਖਾਉਣੇ ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਸੁਹਾਗਣ ਦੀ ਭਾਵਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸੁਤੰਤਰ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਇਨੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ ਕਿ ਸਾਵਣ ਰੁੱਤ ਦਾ ਹਰ ਕਰਮ ਸੁਹਾਗਣ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਬਣਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਕ ਹੋਰ ਕਲਾਤਮਕ ਵਡਿਆਈ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸਾਵਣ ਰੁੱਤ ਦਾ ਵਰਣਨ ਵਿਸਤਾਰ ਨਾਲੋਂ ਸੰਜਮੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਿਸਤਾਰ-ਸਹਿਤ ਵਰਣਨ ਭਾਵ-ਤੀਬਰਤਾ ਗੁਆ ਬੈਠਦਾ ਹੈ। ਇਕੋ ਹੀ ਤੁਕ 'ਪਿਰੁ ਘਰਿ ਨਹੀਂ ਆਵੈ ਮਰੀਐ ਹਾਵੈ ਦਾਮਨਿ ਚਮਕਿ ਡਰਾਏ' ਵਿਚ ਦੋਵੇਂ ਭਾਵ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਸੰਖਿਪਿਤ ਚਿੱਤ੍ਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਮੱਠੀ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਅਤੇ ਭਾਵ, ਭਾਵ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਇਨੇ ਕਾਹਲੇ ਕਾਹਲੇ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਕਿ ਆਪ ਮੁਹਾਰੇ ਤੀਬਰ ਹੋ ਹੋ ਉਮਡ ਉਮਡ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਭਾਵ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਵਰਣਨ ਤੁਖਾਰੀ ਬਾਰਾਮਾਹ ਦੇ ਬਾਕੀ ਚੇਤ, ਅਸਾੜ, ਭਾਦੋਂ ਆਦਿ ਮਹੀਨਿਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤੁਖਾਰੀ, ਬਾਰਾਮਾਹ, ਛੰਤ।
2. ਉਹੀ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ, ਗਉੜੀ ਬੈਰਾਗਣ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤੁਖਾਰੀ, ਬਾਰਾਮਾਹ।

ਹੀ ਕਾਵਿ-ਸਿਖਰ ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਵਰਣਨ ਅਲੌਕਿਕ ਹੀ ਹੈ।

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਅਤੇ ਭਾਵ ਦਾ ਇਕੋ ਦਮ ਵਿਸਤਾਰ ਅਤੇ ਸੰਜਮ :

ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਭਾਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵ ਕੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਅਧੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਉਦੀਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਹਾਈ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਹੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ :

"ਮੈਂ ਰੋਵੰਦੀ ਸਭੁ ਜਗੁ ਰੁਨਾ ਰੁੰਨੜੇ ਵਣਹੁ ਪੰਖੇਰੂ।
ਇਕੁ ਨ ਰੁਨਾ ਮੇਰੇ ਤਨ ਕਾ ਬਿਰਹਾ ਜਿਨਿ ਹਉ ਪਿਰਹੁ ਵਿਛੋੜੀ॥"[1]

'ਸਭ ਜਗੁ ਰੁਨਾ, ਰੁੰਨੜੇ ਵਣਹੁ ਪੰਖੇਰੂ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਏਥੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਆਪਣੀ ਬਾਹਰਗਤ ਸਥੂਲ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਅਗੇ ਨਾਇਕਾ ਦੇ ਭਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਆਪਣਾ ਕਰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਸਥੂਲ ਹੋਂਦ ਭਾਵ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਸੋ ਏਥੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਭਾਵ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਨਾਇਕਾ ਦੀ ਭਾਵ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਇਕ ਮਿਕ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਕ ਕਲਾਤਮਿਕ ਖ਼ੂਬੀ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਤੇ ਭਾਵ ਆਪਣਾ ਵਿਸਤਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਾਰਾ ਭਾਵ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਇਕ ਤੁੱਕ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਤਿਅੰਤ ਸੰਜਮੀ ਹੈ। ਭਾਵ ਦੀ ਇੰਨੀ ਵਿਸਤਾਰਤਾ ਨੂੰ ਸੰਜਮ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਾਵਿ-ਕੌਤਿਕ ਹੈ।

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਉਪਦੇਸ਼ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਰਾਹੀਂ ਉਪਦੇਸ਼-ਵਿਧੀ ਵੀ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਪਦੇਸ਼-ਵਿਧੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੇਚ ਕਰਕੇ ਬਣਾਵਟੀ ਜਹੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਿੱਖਿਆ ਦੇਣ ਦੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸਗੋਂ ਉਹ ਕਾਵਿ-ਤਰਕ ਸਹਿਤ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਮਨ ਵਿਚ ਇਕ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਜਗਾਉਂਦੇ ਹਨ; ਜਿਵੇਂ :

"ਸਿੰਮਲ ਰੁਖ ਸਰਾਇਰਾ ਅਤਿ ਦੀਰਘ ਅਤਿ ਮੁਚੁ॥
ਓਇ ਜਿ ਆਵਹਿ ਆਸ ਕਰਿ ਜਾਹਿ ਨਿਰਾਸੇ ਕਿਤੁ॥
ਫਲ ਫਿਕੇ ਫੁਲ ਬਕਬਕੇ ਕੰਮਿ ਨ ਆਵਹਿ ਪਤੁ॥
ਮਿਠਤੁ ਨੀਵੀ ਨਾਨਕਾ ਗੁਣ ਚੰਗਿਆਈਆਂ ਤਤੁ॥"[2]

ਜਾਂ

"ਮਛੁਲੀ ਜਾਲੁ ਨ ਜਾਣਿਆ ਸਰੁ ਖਾਰਾ ਅਸਗਾਹੁ॥
ਅਤਿ ਸਿਆਣੀ ਸੋਹਣੀ ਕਿਉ ਕੀਤੋ ਵੇਸਾਹੁ॥"[3]

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸੁ, ਘਰੁ ੧.
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ।

ਜਾਂ

"ਅਕ ਸਿਉ ਪ੍ਰੀਤਿ ਕਰੇ ਅਕਤਿਡਾ ਅਕ ਡਾਲੀ ਬਹਿ ਖਾਇ।।"[1]

ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਰਾਹੀਂ ਕੁਝ ਜੀਵਨ-ਤੱਤ ਵੀ ਕਾਵਿ-ਤਰਕ ਦੁਆਰਾ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤੇ ਹਨ; ਜਿਵੇਂ :

"ਦੁਧ ਬਿਨ ਧੇਨੁ ਪੰਖ ਬਿਨੁ ਪੰਖੀ
ਜਲੁ ਬਿਨੁ ਉਤਭੁਜ ਕਾਮ ਨਹੀਂ।।"[2]

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਅਲੰਕਾਰ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਚਿਤ੍ਰ, ਰੂਪਕ, ਅਲੰਕਾਰ ਆਦਿ ਅਧਿਕ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਸੋਮਿਆਂ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਲਏ ਗਏ ਹਨ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਤੋਂ ਲਏ ਗਏ ਰੂਪਕ, ਅਲੰਕਾਰ ਆਦਿ ਦੇਸ-ਪਰਦੇਸ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਸਾਂਝੇ ਭਾਵ ਅਰਥ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂ ਜੋ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਮਾਨਵ ਲਈ ਸਰਬ ਸਾਂਝੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵਿਪਰੀਤ ਜੇ ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਸ਼ਬਦ ਚੋਣ ਆਪਣੇ ਦੇਸ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ, ਸਮਾਜ ਜਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਦੇਸ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਤਾਂ ਠੀਕ ਹੀ ਨਿਪੁੰਨ ਹੋ ਕੇ ਭਾਵ ਪ੍ਰਗਟਾ ਸਕੇ ਪਰ ਪਰਦੇਸੀ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਕਵੀ ਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਪਰਗਟਾ ਸ਼ਾਇਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤ੍ਰਿਖੇਰਾ ਸਾਬਤ ਨਾ ਹੋ ਸਕੇ। ਸਾਡਾ ਇਹ ਭਾਵ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕਿ ਕਵੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚੋਂ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਲੈਣੇ ਚਾਹੀਦੇ, ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚੋਂ ਲਏ ਗਏ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਵਖਰਾ ਅਲੌਕਿਕ ਕਾਵਿ ਰਹੱਸ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਏਥੇ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਹਰੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਏਥੇ ਸਾਡਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਇਹ ਦਰਸਾਣ ਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵਿਚੋਂ ਲਏ ਗਏ ਚਿੱਤ੍ਰ, ਰੂਪਕ, ਅਲੰਕਾਰ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਹੋਇਆ ਭਾਵ ਸੁਭਾਵਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਸਰਬ-ਸਾਂਝਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ ਭਾਵਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਤਾਂ ਸੀਮਤ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਿਕ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਅਜਿਹੇ ਭਾਵ ਸਰਬ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ, ਕੁਦਰਤੀ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਚਿਤ੍ਰਣ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਰੂਪਕ, ਅਲੰਕਾਰ ਆਦਿ ਅਥਾਹ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸੀਂ ਸੰਖਿਪਿਤ ਜੇਹਾ ਵੇਰਵਾ ਹੇਠ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ :

ਅਲੰਕਾਰ :

"ਪਿਰ ਪਰਦੇਸੀ ਜੇ ਥੀਐ ਧਨ ਵਾਢੀ ਝੂਰੇਇ।।
ਜਿਉ ਜਲਿ ਥੋੜੈ ਮਾਛਲੀ ਕਰਣ ਪਲਾਵ ਕਰੇਇ।।"[3]

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ, ਵਾਰ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ।
3. ਮ. ੧.

"ਕੁੰਭੇ ਬਧਾ ਜਲ ਰਹੇ ਜਲ ਬਿਨ ਕੁੰਭ ਨ ਹੋਇ॥
ਗਿਆਨ ਕਾ ਬਧਾ ਮਨ ਰਹੈ ਗੁਰ ਬਿਨ ਗਿਆਨ ਨ ਹੋਇ॥"[1]
"ਗਗਨ ਮੈਂ ਥਾਲੁ ਰਵਿ ਚੰਦ ਦੀਪਕ ਬਨੇ
ਤਾਰਿਕਾ ਮੰਡਲ ਜਨਕ ਮੋਤੀ॥
ਧੂਪ ਮਲਆਨਲੋ ਪਵਣੁ ਚਵਰੋ ਕਰੇ
ਸਗਲ ਬਨਰਾਇ ਫੂਲੰਤ ਜੋਤੀ॥"[2]
"ਤੂ ਦਰਿਆਉ ਦਾਨਾ ਬੀਨਾ ਮੈ ਮਛਲੀ ਕੈਸੇ ਅੰਤ ਲਹਾ॥
ਜਹਿ ਜਹਿ ਦੇਖਾ ਤਹਿ ਤਹਿ ਤੂ ਹੈ ਤੁਝ ਤੇ ਨਿਕਸੀ ਫੂਟਿ ਮਰਾ॥"[3]
"ਰੇ ਮਨ ਐਸੀ ਹਰਿ ਸਿਉ ਪ੍ਰੀਤਿ ਕਰਿ ਜੈਸੀ ਜਲ ਕਮਲੇਹਿ॥"[4]
....
"ਭਾਈ ਰੇ ਇਉ ਸਿਰ ਜਾਣਹੁ ਕਾਲ॥
ਜਿਉ ਮਛੀ ਤਿਉ ਮਾਣਸਾ ਪਵੈ ਅਚਿੰਤਾ ਜਾਲ॥"[5]

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ : ਕਾਵਿ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਸੰਬੰਧਿਤ ਜੋ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਇਕ ਵਖਰਾ ਕਲਾਤਮਿਕ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਉਸਰਦਾ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਉਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਨੂੰ ਅੰਤ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੇ ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਵਾਲੀ ਕਾਵਿ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਬਿੰਬ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਬਸੰਤ, ਮਲਾਰ, ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਆਦਿ ਰੁੱਤਾਂ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚੋਂ ਆਪਣੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਧਿਕ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪੇਡ, ਸਾਖ, ਹਰੀ, ਫੁਲ, ਫਲ, ਛਾਵ ਘਣੀ, ਹਰੇਨ, ਸੂਕਹੀ, ਮਾਲੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਸੰਚਹੁ ਤਰਹੁ ਕਿਆਰੇ, ਜਲ, ਕਊਆ, ਘੂਮਨ ਘੇਰੁ, ਬੂੰਦ, ਪਾਨ ਫੂਲੀ ਮੀਠੇ ਰਸ ਭੋਰਾ, ਬੇਲ ਆਦਿ ਰਾਗ ਬਸੰਤ ਵਿਚ ਅਤੇ ਘਨਘੋਰ ਸੀਤਲ, ਬਰਸ, ਭੀਨਾ, ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਬੂੰਦ, ਕੁਮਲਾਨੀ, ਪਵਣ ਪਾਣੀ, ਅਸਮਾਨ, ਚੰਦਨ ਕਾ ਫਲ, ਵਾਸ, ਹੰਸ, ਜਲ, ਚਕਵੀ, ਸਰਵਰ, ਕਮਲ, ਸਾਗਰ, ਇੰਦੁ, ਵਰਸੇ, ਵਾਗਾਂ, ਮਿਰਗਾਂ, ਰਾਗ ਮਲਾਰ ਵਿਚ ਅਤੇ ਚਾਨਣ, ਅੰਧੇਰ, ਅਗਨੁ ਕਿਰਣ ਪਰਗਾਸ ਆਦਿ ਰਾਗ ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਗਈ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਜਿਥੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਰੁੱਤ ਦਿਆਂ ਰਾਗਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਉਥੇ ਇਹ

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਆਰਤੀ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਪਦੇ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
5. ਉਹੀ।

ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਹੋ ਕੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚਲੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਉੱਚ ਕੋਟੀ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਰਹੱਸ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਵਧਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਰਤੀ ਗਈ ਦੂਜੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਕੇਵਲ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਲਈ ਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਭਾਵ ਉਦੀਪਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਤੁਖਾਰੀ ਛੰਤ ਬਾਰਾਮਾਹ ਵਿਚ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਜੋ ਵੱਖ ਵੱਖ ਮਹੀਨਿਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਚੇਤ ਮਾਹ ਵਿਚ ਬਸੰਤ, ਭਵਰ, ਕੋਕਿਲ, ਅੰਬ, ਡਾਲੀ, ਹਾੜ ਮਹੀਨੇ ਦੀ ਸਖ਼ਤ ਗਰਮੀ ਵਿਚ ਸੂਰਜ, ਤਪੇ, ਅਗਨ, ਭਖੇ, ਸੋਖਿ ਅਤੇ ਸਾਵਣ ਭਾਦਉ ਦੀ ਰੁੱਤ ਵਿਚ ਘਣ ਵਰਸਹਿ, ਦਾਮਨੰ, ਚਮਕ, ਜਲ ਥਲ ਨੀਰਿ ਭਰੇ, ਦਾਦਰ, ਮੋਰ, ਬਬੀਹਾ, ਭੋਇਅੰਗਮ, ਮਛਰ ਆਦਿ। ਇਸ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਇਕ ਤਾਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਇਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਉਦੀਪਨ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਕੇ ਕਾਵਿ-ਕੌਸ਼ਲਤਾ ਨੂੰ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨੂੰ ਵਿਵਿਧ ਪੱਖਾਂ ਵਿਚ ਚਿਤਰਿਆ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਣਿਆ ਵੀ ਹੈ। ਉਹ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਾਰ ਕੇ ਇਸ ਦਾ ਯੋਗ ਸਥਾਨ ਨਿਸਚਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਕਾਵਿ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਸ ਨੂੰ ਕਾਲਗਤ ਸ੍ਵਰੂਪ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਦੁਆਰਾ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਬਖਸ਼ਦੇ ਹਨ, ਭਾਵ ਅਤੇ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਾ ਇਸ ਨੂੰ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਨੂੰ ਚਿੱਤ੍ਰਾਂ, ਉਪਮਾਵਾਂ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤਾਂ, ਰੂਪਕਾਂ, ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਜਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕਾਵਿ-ਬਧ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਨਾਲ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਉ=ੱਦਾਤ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯ ਦੀ ਸਿਖਰ ਤੇ ਪਹੁੰਚਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਅਜਿਹਾ ਵਰਣਨ ਸਚਮੁੱਚ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਅਜੇ ਤੱਕ ਅਲੱਭ ਹੀ ਹੈ।

ਰਸ-ਵਿਵੇਚਨ

'ਆਪਿ ਰਸੀਆ ਆਪਿ ਰਸੁ ਆਪੇ ਰਾਵਣਹਾਰੁ'

ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਪਦੇ ਘਰੁ

ਰਸ ਆਸਵਾਦਨ (act of relishing) ਪ੍ਰਕਿਆ ਹੈ।[1] ਪਰ ਕਾਵਿ-ਰਸ ਵਿਚਲੀ ਆਸਵਾਦਨ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਪਦਾਰਥਿਕ ਰਸ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। 'ਰਿਗ ਵੇਦ' ਅਤੇ 'ਅਥਰਵ ਵੇਦ' ਵਿਚ ਰਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਾਵਿ-ਰਸ ਨਾਲੋਂ ਪਦਾਰਥਿਕ ਰਸ 'ਸੋਮ ਰਸ'[2] ਅਤੇ 'ਸ਼ਹਿਦ-ਰਸ'[3] ਕਰਕੇ ਹੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਪਰ ਕਾਵਿ-ਵਿਚ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਆਧਾਰਿਤ ਅਜਿਹੇ ਪਦਾਰਥਿਕ ਰਸ ਨਿੰਦਨੀ ਹੀ ਹਨ। ਕਿਉਂ ਜੋ ਅਜਿਹੇ ਸਰੀਰਿਕ ਰਸ 'ਨਾਮ' ਬਿਨਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਾਲਦੇ ਹਨ :[4]

"ਰਸੁ ਸੁਇਨਾ ਰਸੁ ਰੁਪਾ ਕਾਮਣਿ ਰਸੁ ਪਰਮਲ ਕੀ ਵਾਸੁ॥
ਰਸੁ ਘੋੜੇ ਰਸੁ ਸੇਜਾ ਮੰਦਰ ਰਸੁ ਮੀਠਾ ਰਸੁ ਮਾਸੁ॥
ਏਤੇ ਰਸ ਸਰੀਰ ਕੇ ਕੈ ਘਟਿ ਨਾਮ ਨਿਵਾਸੁ।"[5]

'ਸਰੀਰ-ਰਸ' ਤੋਂ ਅਗੇ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਵਿਚ ਰਸ ਭੌਤਿਕ ਨਾ ਰਹਿਕੇ ਸੂਖਮ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਿਮਿਕ ਅਰਥ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਤੈਤ੍ਰੀਯ-ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਵਿਚ ਰਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਨਾਲੋਂ ਆਂਤ੍ਰਿਕ ਆਨੰਦ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[6] ਉਚੇਰੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਆਂਤ੍ਰਿਕ ਰਸ ਵੀ ਵਿਆਪਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ :

"ਭ੍ਰਮ ਕਾ ਸੰਗਲੁ ਤੋੜਿ ਨਿਰਾਲਾ ਹਰ ਅੰਤਰਿ ਹਰਿ ਰਸੁ ਪਾਇਆ।"[7]

ਏਥੇ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਅਸੀਂ ਅੰਤਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰਸਾਂ ਵਿਚ ਭੇਦ ਲੱਭ ਲਿਆ ਹੈ ਪਰ ਕਾਵਿ-ਵਾਲੀ ਰਸ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਫੇਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕੁਝ ਭਿੰਨ ਹੀ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਰਸ 'ਹਰਿ ਅੰਤਰਿ ਹਰਿ ਰਸ ਪਾਇਆ' ਵਾਂਗ ਨਾ ਤਾਂ ਨਿਰਾ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਤੱਤ-

---

1. "Rasa means the act of relishing" Kanti Chandra Pandey, *Comparative Aesthetic*, The Chowkamba Sanskrit Series Banaras, 1956, p. 142.
2. ਰਿਗ ਵੇਦ, 9: 23, 5: 9. 6, 6, ਅਥਰਵ ਵੇਦ, 111, 31, 10
3. ਅਥਰਵ ਵੇਦ, 111, 13, 15
4. 'ਜਲ ਜਾਉ ਜੀਵਨੁ ਨਾਮ ਬਿਨਾ॥' ਮ. ੧ ਰਾਗੁ ਪ੍ਰਭਾਤੀ, ਪਦੇ
5. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ, ਪਦੇ
6. ਤੈਤ੍ਰਯ ਉਪਨਿਸ਼ਦ, 2. 7
7. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ।

ਰਸ ਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਰੀਰਿਕ ਰਸ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਰਸ-ਸਿਧਾਂਤ ਅਰਧ-ਸਰੀਰਿਕ ਅਤੇ ਅਰਧ-ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਦਗਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਰਸਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[1] ਅਜੇਹੇ ਰਸਨ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਆਨੰਦ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸੀਂ ਪਦਾਰਥਿਕ ਰਸ ਅਤੇ ਸਰੀਰਿਕ ਰਸ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਕਾਵਿ-ਰਸ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਕਾਵਿ-ਰਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ :

ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਰਸ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਭਾਰਤੀ ਆਚਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਪਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਮੁੱਖ ਲਖਸ਼ ਵਜੋਂ ਹੀ ਸ੍ਵੀਕ੍ਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਰਤ ਮੁਨੀ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ 'ਨਾਟਯ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ' ਵਿਚ ਰਸ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਉਂ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, 'ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਅੰਜਨਾਂ, ਔਸ਼ਿਧਾਵਾਂ ਅਰਥਾਤ ਦ੍ਰਵਾਂ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ (ਭੋਜ) ਰਸ ਬਣਦਾ ਹੈ - ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਿਵਿਧ ਭਾਵ ਸੰਯੁਕਤ ਹੋ ਕੇ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਦੁਆਰਾ (ਨਾਟਯ) ਰਸ-ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ,'[2] ਅਰਥਾਤ ਵਿਭਾਵ, ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਵਿਭਚਾਰੀ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਮਿਲਣ ਨਾਲ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਦੁਆਰਾ ਰਸ-ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[3] ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਚਾਰੀਆ ਧਨੰਜਯ ਵੀ ਇਸੇ ਮੱਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।[4] ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਭਾਵਾਂ ਅਰਥਾਤ ਵਿਭਾਵ, ਅਨੁਭਾਵ ਅਤੇ ਵਿਭਚਾਰੀ ਭਾਵ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਭਾਵ ਹੈ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚਿੰਤਕ ਐਸ.ਕੇ.ਡੇ. ਅਨੁਸਾਰ ਇਉਂ ਕਹੋ ਕਿ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਜਾਂ ਇੰਦ੍ਰੀ-ਭਾਵ-ਅਵਸਥਾ ਉਤੇ ਭਾਵ ਜਾਂ ਉਦਗਾਰ ਜੋ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[5] ਸ੍ਰੀ ਪੀ. ਪੀ. ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[6] ਵਾਦੇਕਰ ਸਥਾਈ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਵ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਰਹੀਆਂ ਅੰਦਰਵਰਤੀ ਸੂਖਮ ਪਰਿਵਿਰਤੀਆਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[7] ਕੇ. ਐਨ. ਵਾਟਵੇ

---

1. ".. . the theory of Rasa has a semiphysiological and semi-psychological basis and that it tries to explain how human feelings and emotions are worked upon . .." P.V. Kane : *History of Sanskrit Poetics*, Moti Lal Banarsidass, Delhi, 1961, p. 357.
2. ਭਰਤ ਮੁਨੀ ਨਾਟਯ-ਸ਼ਾਸਤਰ 50-63 (ਅਨੁਵਾਦਕ ਡਾ. ਨਗੇਂਦ੍ਰ, ਰਸ-ਸਿਧਾਂਤ, ਨੈਸ਼ਨਲ ਪਬਲਿਸ਼ਿੰਗ ਹਾਊਸ ਦਿਲੀ, 1964), ਪੰਨਾ 137.
3. ਭਰਤ ਮੁਨੀ, ਨਾਟਯ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ 34.
4. "Sentiment (Rasa) results when permanent state produces a pleasureable sensation through (the operation of) the determinants, the consequents, the involuntary states, and the transitory states." Dasa Rupa : 4.1, p. 106.
5. S.K. De, *Studies in the History of Sanskrit Poetics*, Vol. II, 1925, Vide pp. 27, 28, 168, 326, 343.
6. P.P. Sastry, *The Philosophy of Aesthetic Pleasure*, Madras, pp. 18, 39, 171.
7. D.D. Vadekar, *The Concept of Sthayibhava in Indian Poetics* - A Psychological Scrutiny, Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, Vol. XXIV, Poona, 1943, p. 3.

ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਨੂੰ ਨਾ ਸਹਿਜ-ਬਿਰਤੀ (instinct), ਨਾ ਭਾਵ (emotion) ਨਾ ਮੂਡ (mood) ਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸਹਿਜ-ਬਿਰਤੀ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਆਵੱਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਿਆਂ ਹੋਇਆ ਵੀ ਇਉਂ ਨਿਖੇੜਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਭਾਵ ਦਾ ਚਰਿਤ੍ਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।[1] ਪਛਮੀ ਵਿਦਵਾਨ ਡਰਿੰਕਵਾਟਰ ਕਾਵਿ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਬਦਲ ਰਹੇ ਜਗਤ ਵਿਚ ਨਾ ਬਦਲਨ ਵਾਲਾ ਭਾਵ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[2] ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ, ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਰਸ-ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਹੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਕੇਵਲ ਵਿਸ਼ੈ-ਆਧਾਰੀ ਜਾਂ ਕੇਵਲ ਸ਼ਬਦ-ਯੋਜਨਾ ਨਹੀਂ। ਕਾਵਿ ਸ਼ਬਦ-ਯੋਜਨਾ ਨਾਲੋਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਮਲਾਰਮੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਮੁਹਾਰ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ (ਰਸ) ਵਲ ਹੀ ਮੁੜਦੀ ਹੈ।[3] ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਾਵਿ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਭਾਵ ਹੈ, ਭਾਵ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਵਸਤਾਂ ਜਾਂ ਤੱਥ ਅਰਥ-ਹੀਣ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ।[4] ਕੀਡੰਸਕੀ ਰਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਥਰਥਰਾਹਟ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[5] ਐਲਗਜ਼ੈਂਡਰ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਤੱਥ-ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਸ੍ਵੀਕ੍ਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਭਾਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣਾ ਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[6] ਵੈਰੋ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹੋ ਭਾਵ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਿਆਪਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸ਼ਬਦ ਭਾਵ-ਅਨੁਕੂਲ ਸੰਗੀਤ-ਬੱਧ ਹੋ ਜਾਣ।[7] ਸੋ ਇਸ ਸਰਵੇਖਣ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਧਾਨ ਅੰਗ ਭਾਵ ਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਹ ਭਾਵ ਹੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਏਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਗਿਲਬਰਟ ਅਤੇ ਕੁਹਨ ਵੀ ਕਰਦੇ ਹਨ।[8] ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਭਾਵ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਮੰਨ ਲੈਣ ਨਾਲ ਇਕ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵੀ ਉਤਪੰਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਭਾਵ ਹੀ ਰਸ ਹੈ ? ਜੇ ਭਾਵ ਰਸ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਫਿਰ ਭਾਵ ਅਤੇ ਰਸ ਦਾ ਕੀ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ? ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਹੁਣੇ ਹੀ ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਨ ਕਰ ਲੈਣਾ ਆਵਸ਼ਿਕ ਰਹੇਗਾ।

---

1. K. N. Watava, *The Psychology of the Rasa* Theory, Vol. XXIII, 1942. p. 670.
2. John Drinkwater, *English Poetry-An Unifinished History* , London 1938. p. 11.
3. ". . . a verse must not be composed of words, but of intentions. All words must yield to sensation." Stephane Mallarme, Selected Prose Poems, Essays and Letters, Ed. by Bradford Cook, *Baltimore*, 1956, p. 16.
4. "The apperance of natural objects are in themselves meaningless the essential thing is feeling". Kazimir Melevich : *Quoted from, Artist's On Art, Pantheon Books*, 1945, pp. 452-53.
5. Vasili Kandinsky, *On the Spiritual in Art*, New York, 1946, p. 20.
6. Samuel Alexander, Space, Time and Deity, (1920) Quoted from *A Modern Book of Aesthetics*, p. 15.
7. Eugene V'eron, Aesthetic (Translated 1879) Quoted from *A Modern Book of Esthetics*, p. 54.
8. Gilbert and Kuhn, *A History of Aesthetics*, New York, Macmillan Company, 1939, p. 137.

ਭਾਵ ਅਤੇ ਰਸ :

ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਭਾਵ ਰਸ ਨਹੀਂ, ਰਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਭਾਵ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਚਿੰਤਕ ਭੋਜ ਅਤੇ ਅਭਿਨਵ ਗੁਪਤ ਰਸ ਨੂੰ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਤੋਂ ਵਖਰਾ ਹੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ।[1] ਅਭਿਨਵ ਗੁਪਤ ਭਾਵ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਮਿਲਿਆ ਕਰਮ ਆਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਆਸਵਾਦਨ ਜਾਂ ਰਸਨ ਤੋਂ ਹੀ ਰਸ-ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[2] ਗੋਵਿੰਦ ਵੀ ਏਸੇ ਮੱਤ ਦਾ ਸਮਰਥਣ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਰਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਉਤੇਜਤ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਆਸਵਾਦਨਯੋਗ ਬਣਾਇਆ ਜਾਵੇ, ਤਦ ਰਸ-ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[3] ਐਸ. ਕੇ. ਡੇ. ਵੀ ਭਾਵ ਅਤੇ ਰਸ ਦਾ ਮੇਲ-ਨਿਖੇੜ ਇਉਂ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵ ਦਾ ਆਨੰਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਜੋ ਪਾਠਕ ਦੇ ਮਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਰਸ-ਯੁਕਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਕੇਵਲ ਸ਼ਬਦ-ਅਰਥ ਦੀ ਧੁਨੀ-ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੋਟੇ ਜੇਹੇ ਤੌਰ ਤੇ ਭਾਵ ਦੇ ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੀ ਰਸ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਸ ਆਸਵਾਦ ਦੇ ਵਿਸ਼ੈ ਨਾਲੋਂ ਆਸਵਾਦ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨਾਲ ਜਾ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਰਸ ਆਸਵਾਦਨ ਵਿਸ਼ੈ ਨਾ ਹੋਕੇ ਆਸਵਾਦ ਰੂਪ[4] ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਡਾ. ਭਗਵਾਨ ਦਾਸ ਦੀ ਇਹ ਟੂਕ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨਾ ਯੋਗ ਸਮਝਾਂਗੇ ਕਿ "ਭਾਵ ਕਸ਼ੋਭ, ਸਰੰਭ, ਸੰਵੇਗ, ਆਵੇਗ, ਉਦਵੇਗ, ਆਵੇਸ਼ ਅੰਗ੍ਰੇਜ਼ੀ ਮੇ emotion ਕਾ ਅਨੁਭਵ ਰਸ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਿੰਤੂ ਉਸ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸਮਰਣ, ਪ੍ਰਤਿ-ਸੰਵੇਦਨ, ਆਸਵਾਦਨ, ਰਸਨ ਰਸ ਹੈ।"[5] ਡਾ. ਨਗੇਂਦ੍ਰ ਆਪਣੀ ਦੂਜੀ ਪੁਸਤਕ 'ਰਸ-ਸਿਧਾਂਤ' ਵਿਚ ਰਸ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਉਂ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਰਸ ਆਸਵਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਆਸਾਵਾਦਯ ਹੈ .... ਕਾਵਿ ਕਾ ਆਸਵਾਦ 'ਰਸ' ਹੈ।"[6] ਹੁਣ ਫੇਰ ਇਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ ਦਾ ਆਸਵਾਦ ਕੀ ਹੈ ?

ਆਸਵਾਦ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ :

ਅਸੀਂ ਪਿਛੇ ਭਾਵ ਅਤੇ ਰਸ ਦਾ ਮੇਲ-ਨਿਖੇੜ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਤਾਂ ਦਰਸਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਪਰ ਏਥੇ ਆਸਵਾਦ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨੀ ਸਾਡੇ ਲਈ ਔਖੇਰੀ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਆਸਵਾਦ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਮੁਕਤ ਹੀ ਹੈ ਜਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਆਸਵਾਦ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾ ਹੋ ਕੇ 'ਅਨੁਭਵ' ਹੈ। ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਣ ਤੌਰ ਤੇ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ

---

1. Quoted from Krishna *Chitanya*, Sanskrit Poetics, Asia Publishing House, Bombay, 1965, p. 8.
2. Ibid., p. 9, 14 Govinda, *Pradipa* (Commentary On Mammnta : Kavyamala Edition - Bombay, 1912 (quoted).
3. S.K. De, *Some Problems of Sanskrit Poetics*, p. 23.
4. ਡਾ. ਨਗੇਂਦ੍ਰ *ਵਿਚਾਰ ਔਰ ਵਿਵੇਚਨ*, ਨੈਸ਼ਨਲ ਪਬਲਿਸ਼ਿੰਗ ਹਾਊਸ, ਨਈ ਸੜਕ, ਦਿੱਲੀ, ਪੰ. 181.
5. ਡਾ. ਭਗਵਾਨ ਦਾਸ, *ਰਸ-ਮੀਮਾਂਸਾ*, ਪੰ: 26.
6. ਡਾ. ਨਗੇਂਦ੍ਰ, *ਰਸ-ਸਿਧਾਂਤ*, ਨੈ-ਨਲ ਪਬਲਿ-ਿਗ ਹਾਊਸ, ਨਵੰਬਰ, 1964, ਪੰ: 79-85

ਬੀੜਨਾ ਕਠਨ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਤਾਂ ਏਥੇ ਪਦਾਰਥਿਕ ਰਸ ਤੋਂ ਉਚੇਰੇ ਕਾਵਿ-ਰਸ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਆਚਾਰੀਆ ਦੰਡੀ ਪਦਾਰਥਿਕ ਰਸਾਂ ਦਾ ਵਖਰੇਵਾਂ ਦਰਸਾਉਣ ਬਾਰੇ ਇਉਂ ਅਸਮਰਥਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਗੰਨੇ ਦਾ ਰਸ, ਦੁੱਧ ਅਤੇ ਖਜੂਰ ਦੀ ਮਿਠਾਸ (ਮਧੁਰਤਾ) ਵਿਚਕਾਰ ਕਾਫ਼ੀ ਅੰਤਰ ਹੈ ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਇਹ ਅੰਤਰ ਦਰਸਾਉਣਾ ਸਰਸਵਤੀ (ਜੋ ਗਿਆਨ ਦੀ ਦੇਵੀ ਹੈ) ਲਈ ਵੀ ਅਸੰਭਵ ਹੈ।[1] ਸੋ ਇਉਂ ਰਸ, ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ-ਮੁਕਤ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ-ਯੁਕਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਵੀ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦਾ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਜੋ ਆਪ ਰਸ ਮਾਣਦਾ ਹੈ, ਜੇ ਉਹ ਉਸ ਰਸ-ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪਾਠਕ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਵੇ ਜਾਂ ਪਾਠਕ ਵੀ ਕਵੀ ਵਾਂਗ ਰਸ-ਪ੍ਰਕਿਆ ਨੂੰ ਮਾਣਨ ਲੱਗ ਜਾਵੇ ਤਦ ਉਸ ਸਮੇਂ ਪਾਠਕ ਰਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਤਾਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਦਰਸਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ, ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਰਸ ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਕਵੀ ਅਤੇ ਪਾਠਕ ਦੀ ਅਨੁਭਵ-ਵਿੱਥ ਨੂੰ ਸਮੇਟ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅਨੁਭਵ-ਸਾਂਝ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਸਾਧਾਰਣੀਕਰਣ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।'

ਸਾਧਾਰਣੀਕਰਣ :

ਕਾਵਿ-ਰਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕੇਵਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਨੁਭਵ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਸਭ ਲਈ ਸਰਬ-ਸਾਂਝਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਭਾਵ ਕੇਵਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਹ ਸਰਬ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਲਈ ਸਾਂਝਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਇਹ ਸਾਧਾਰਣੀਤਵ ਸੁਭਾਵ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਿਆਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਆਚਾਰੀਆ ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਸ਼ੁਕਲ ਦੀ ਕਥਨੀ ਅਨੁਸਾਰ "ਜਬ ਤਕ ਕਿਸੀ ਭਾਵ ਕਾ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੈ ਇਸ ਰੂਪ ਮੇਂ ਨਹੀਂ ਲਾਯਾ ਜਾਤਾ ਕਿ ਵਹਿ ਸਾਮਾਨਯਤ ਸਬ ਕੇ ਉਸੀ ਭਾਵ ਕਾ ਆਲੰਬਨ ਹੋ ਸਕੇ ਤਬ ਤਕ ਉਸ ਮੇਂ ਰਸੋਦਬੋਧਨ ਕੀ ਪੂਰਣ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ ਆਤੀ। ਇਸੀ ਰੂਪ ਮੇਂ ਲਾਯਾ ਜਾਣਾ ਹਮਾਰੇ ਯਹਾਂ 'ਸਾਧਾਰਣੀਕਰਣ' ਕਹਿਲਾਤਾ ਹੈ।"[2] ਸੋ ਉਹ ਭਾਵ ਜੋ ਕਵੀ-ਮਨ ਵਿਚ ਵਿਗਸਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਵੀ ਦੇ ਭਾਵ ਦਾ ਆਲੰਬਨ ਜੋ ਹੈ, ਜੇ ਕਰ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਸਰੋਤਾਜਨ ਜਾ ਪਾਠਕ ਤੱਕ ਉਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਹੁੰਚ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਨੂੰ 'ਸਾਧਾਰਣੀਕਰਣ' ਆਖਾਂਗੇ। ਇਸ ਉੱਕਤੀ ਤੋਂ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਕਵੀ ਦਾ ਆਲੰਬਨ ਸਰੋਤੇ ਦਾ ਆਲੰਬਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਰਥਾਤ ਆਲੰਬਨ ਦਾ ਹੀ ਸਾਧਾਰਣੀਕਰਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਵੀ ਅਤੇ ਸਰੋਤੇ ਜਾਂ ਪਾਠਕ ਦਾ ਆਲੰਬਨ ਇਕੋ ਹੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਕਰ ਕਿਸੇ ਨਾਇਕ ਦਾ ਆਲੰਬਨ ਉਸ ਦੀ ਨਾਇਕਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪਾਠਕ ਲਈ ਵੀ ਉਹੋ ਨਾਇਕਾ ਉਸ ਦਾ ਆਲੰਬਨ ਹੈ। ਏਥੇ ਆਕੇ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਕ ਹੋਰ ਗੰਭੀਰ ਸਮਸਿਆ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਭਟਨਾਇਕ ਇਉਂ ਕਥਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਰਾਮ ਦੀ ਪ੍ਰਿਯ ਵਿਸ਼ਪ ਪ੍ਰਿਯ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ

---

1. Dandin, Kavyadarsa. Ed. by Rangacharaya, Madras, 1910, quoted from *Krishna Chitanya*, Sanskrit Poetics, p. 9.
2. ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਸੁਕਲ, *ਰਸ-ਮੀਮਾਂਸਾ*, ਸੰਪਾਦਕ ਵਿਸ਼ਵਨਾਥ ਮਿਸ਼ਰ, ਕਾਸ਼ੀ ਨਾਗਰੀ ਪਰਚਾਰਣੀ ਸਭਾ, ਸੰਮਤ 2017, ਪੰਨਾ 217.

ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ 'ਸ਼ਾਂਤ ਪਾਪ, ਸ਼ਾਂਤ ਪਾਪ'[1] ਸੋ ਇਸ ਉੱਕਤੀ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਇਕਾ ਕਿਸੇ ਪਾਠਕ ਜਾਂ ਸਰੋਤੇ ਲਈ ਆਲੰਬਨ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਗੰਭੀਰ ਸਮਸਿਆ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਲਝਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਕਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਾਇਕਾ ਨਾਲੋਂ ਕਲਾਤਮਿਕ ਨਾਇਕਾ ਸਿਰਜ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਜਾਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਨਾਇਕਾ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹੋ ਹੀ ਪਾਠਕ ਲਈ ਆਲੰਬਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਠੀਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਾਧਾਰਣੀਕਰਣ ਆਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਧਾਰਣੀਕਰਣ ਕਵੀ ਦੀ ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਅਥਵਾ ਅਨੁਭੂਤੀ ਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਜੇ 'ਅਨੁਭੂਤੀ ਦਾ ਸਾਧਾਰਣੀਕਰਣ ਕਰ ਸਕੇ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਜੇ ਲੋਕ੍-ਹਿਰਦੇ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ "ਉਸ ਨੂੰ ਹੋ ਸਕੇ ਤਾਂ ਹੀ ਸਾਧਾਰਣੀਕਰਣ ਹੈ।"[2] ਅਜਿਹਾ ਸਾਧਾਰਣੀਕਰਣ ਕਵੀ ਬਿੰਬ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਵਿਚਰ ਕੇ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਬਾਹਰਗਤ ਅਤੇ ਅੰਤਰਗਤ ਜਗਤ ਅਦ੍ਵੈਵ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਵਿਆਪਕ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਦੇਸ-ਕਾਲ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਸਮਿਲਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਚਿੰਤਨ ਅਤੇ ਭਾਵ ਅਨਿਖੜਵੇਂ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਆਵੇਸ਼ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਉਦੇਮਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਸੌਂਦਰਯ-ਆਨੰਦ ਏਂਦ੍ਰਯਗਤ ਹੋਕੇ ਆਸਵਾਦ ਉਤਪੰਨ ਕਰਨ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਹੀ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਰਸ-ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਯੋਗ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਮੂਹਿਕ ਗਿਆਨ ਅਨੁਭਵ ਜਦੋਂ ਕਾਵਿ ਦੇ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਭਾਵ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਦ ਉਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਆਖਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿਚ ਵਿਭਾਵ, ਅਨੁਭਾਵ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰੀ ਭਾਵ ਵੀ ਰਲੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਦੇ ਰਸਨ ਨੂੰ ਹੀ ਪਿਛੇ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸੀਂ 'ਰਸ' ਆਖਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਗਿਆਨ-ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਕਈ ਵਿਭਿੰਨ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਕਈ ਚਿੰਤਕ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਨੂੰ ਇਕੋ ਹੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਕਈ ਸਥਾਈ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅੱਠ, ਕਈ ਨੌਂ ਅਤੇ ਕਈ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਸ੍ਵੀਕ੍ਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਛਮ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਡੇਕਾਰਟਸ ਸਥਾਈ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਛੇ, ਮਰਕੀਅਰ ਵੀ ਛੇ, ਬੇਨ ਗਿਆਰਾਂ ਅਤੇ ਮੈਕਡੂਗਲ ਚੌਦਾਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਥਾਈ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਡੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚ ਕੁਝ ਮੱਤ ਭੇਦ ਦਿਸਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਸੰਬੰਧੀ ਹੋਰ ਵਿਚਾਰ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਚੱਲ ਕੇ ਕਰਾਂਗੇ।

ਰਸ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ

ਰਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਵਾਦ ਵਿਵਾਦ ਤੋਂ ਜੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਪਰਿਣਾਮ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਉਹ ਭਾਵ ਜਾਂ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਰਸ-ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਕੋਈ ਇਕ ਅੱਧ ਕਾਵਿ-ਟੂਕ ਰਾਹੀਂ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਨਾਲ ਵਿਭਾਵ੍, ਅਨੁਭਾਵ ਅਤੇ ਵਿਭਚਾਰੀ ਭਾਵ ਵੀ ਸੰਮਿਲਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਾਇਕ ਦਾ ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਆਲੰਬਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਾਵਿ ਦਾ ਮੂਲ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ

1. ਵੇਖੋ : ਡਾ. ਨਗੇਂਦ੍ਰ, *ਵਿਚਾਰ ਔਰ ਵਿਵੇਚਨ*, ਪੰਨਾ 32.
2. ਵੇਖੋ : ਡਾ. ਨਗੇਂਦ੍ਰ, *ਵਿਚਾਰ ਔਰ ਵਿਵੇਚਨ*, ਪੰਨਾ 33.

ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਮੂਲ ਆਲੰਬਨ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੀ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਰਸ ਜਾਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਰਸ-ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਨਹੀਂ ਰਚੀ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਇਕ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਵਿਭਿੰਨ ਵਿਭਾਵਾਂ ਸਹਿਤ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਰਸ-ਦਾਇਕ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਇਕੋ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਲੰਮੀ ਕਵਿਤਾ ਜਾਂ ਮਹਾਂ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਹੀ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਪੁੱਗ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹਾ ਨਿਯਮ-ਬੱਧ ਮਹਾਂ-ਕਾਵਿ ਨਹੀਂ ਸਿਰਜ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਿੱਟੇ ਤੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦੇ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਰਸ-ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਰਸ-ਪ੍ਰਯੋਗ ਤਾਂ ਅਵੱਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਪਰ ਰਸ-ਸੰਪਰਦਾਇ ਵਾਲਾ (ਮਹਾਂ-ਕਾਵਿ ਵਾਂਗ) ਨਿਯਮ-ਬੱਧ ਸ਼ਰਤਾਂ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ। ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਰਸ-ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਏਥੇ ਵੇਰਵੇ ਸਹਿਤ ਚਰਚਾ ਕਰਨਾ ਯੋਗ ਸਮਝਾਂਗੇ।

ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ

"ਸਾਧਨ ਆਪੁ ਗਵਾਇਆ ਗੁਰ ਕੈ ਸਬਦਿ ਸੀਗਾਰੁ॥
ਘਰ ਹੀ ਸੋ ਪਿਰੁ ਪਾਇਆ ਗੁਰ ਕੈ ਹੇਤਿ ਅਪਾਰੁ॥
(ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ)

ਸ਼ਿੰਗਾਰ : ਅਰਥ ਪਰਿਵਰਤਨ

ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਦਾ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਰਤੀ ਜਾਂ ਪਿਆਰ ਹੈ ਜੋ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਮੀ-ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਪ੍ਰਜਵੱਲਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਚਾਰੀਆ ਭੋਜ ਅਨੁਸਾਰ 'ਅਭਿਮਾਨ' ਜਾਂ ਅਹੰਕਾਰ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[1] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਸਾਕਾਰ ਪ੍ਰੇਮੀ-ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਜਾਂ ਪਤੀ-ਪਤਨੀ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਗਸਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰਿਕ-ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਨਾਲ ਮਾਣਮੱਤੀ (ਅਹੰਕਾਰੀ) ਹੋਈ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨਾਲ ਪਿਆਰ (ਰਤੀ) ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਰਿਹਾ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦਾ ਸ੍ਵੈ-ਅਭਿਮਾਨ ਅਸਭਿਅਕ ਅਰਥ ਚੀਰ ਕੇ ਸ੍ਵੈ-ਅਭਿਮਾਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸ੍ਵੈ-ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਸਭਿਅਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਿਆਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੀ ਇਹ ਸ੍ਵੈ-ਚੇਤਨਤਾ ਵਾਸਤਵ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ 'ਆਤਮ-ਰਤੀ' ਜਾਂ 'ਆਤਮ-ਪਿਆਰ' ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ 'ਆਤਮ-ਰਤੀ' ਜਾਂ 'ਅਭਿਮਾਨ' ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਇਕ ਮੁੱਖ ਰਸ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[2] ਜਿਸ ਦੀ ਭੋਜ ਨੇ ਵੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਹੈ।[3] ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦਾ 'ਅਭਿਮਾਨ' ਜਾਂ ਆਤਮ-ਪਿਆਰ

---

1. Bhoja, Sarasvati Kant, *Thabharana*. Vol. 1-2.
2. "By Ahankara is meant a self-consciousness or the sense of 'I' which marks off the cultured from the uncultured. It is that by which not only for himself but for others and other objects also does man have any love. In this sense it is called Atmarati. It is this 'Ego' *Self-Love* that is the one Rasa. X. " V. Raghavan. The Number of Rasa, The Adyar Library, Adyar, 1940, p. 167.
3. Bhoja, Sarasvati Kant, *Thabharana*. Vol. 1-2.

(ਆਤਮ-ਰਤੀ) ਇਕ ਸ੍ਵੈ-ਚੇਤਨਤਾ ਜਾਂ ਸ੍ਵੈ-ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਹੈ। ਪਿਆਰ (ਰਤੀ) ਦੀ ਇਹ ਸ੍ਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੀ ਸੁੰਦਰ ਬਣਨ ਦੀ ਲੁਕਵੀਂ ਰੀਝ ਨੂੰ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਵਲ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨੂੰ ਆਕ੍ਰਿਸ਼ਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਦਾ ਸਥਾਈ ਭਾਵ 'ਪਿਆਰ' (ਰਤੀ) ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਆਪਣੇ ਜੋਬਨ ਨੂੰ, ਗਹਿਣੇ, ਰਤਨ, ਫੁੱਲਾਂ, ਅਗਰਵਾਸ (ਸੁਗੰਧ), ਹਾਰ, ਚੰਦਨ, ਸੰਧੂਰ, ਕਪੂਰ, ਆਦਿ ਨਾਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਕੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨੂੰ ਰੀਝਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਸਮਝਦੇ ਹਨ :

> *"ਸਭਿ ਰਸ ਭੋਗਣ ਬਾਦਿ ਹਹਿ ਸਭਿ ਸੀਗਾਰ ਵਿਕਾਰ॥"*[1]

ਅਤੇ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰੇਮ ਨੂੰ ਵੀ ਉਹ 'ਪਾਖੰਡ', 'ਖੋਟਾ', 'ਪਾਜੁ' (ਦਿਖਾਵੇ ਵਾਲਾ) ਅਤੇ 'ਖੁਆਰ' ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ :

> *"ਸਭੈ ਕੰਤ ਮਹੇਲੀਆ ਸਗਲੀਆ ਕਰਹਿ ਸੀਗਾਰੁ॥*
> *ਗਣਤ ਗਣਾਵਣਿ ਆਈਆ ਸੂਹਾ ਵੇਸੁ ਵਿਕਾਰੁ॥*
> *ਪਾਖੰਡਿ ਪ੍ਰੇਮ ਨ ਪਾਈਐ ਖੋਟਾ ਪਾਜੁ ਖੁਆਰੁ॥"*[2]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਬਾਹਰਵਰਤੀ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਘਟਾ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੀ ਥਾਂ ਉਹ ਨਿਮਨਲਿਖਿਤ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਸਾਰ ਰਹੇ ਹਨ :

> *"ਕਹੁ ਨਾਨਕੁ ਭੈ ਭਾਵ ਕਾ ਕਰੇ ਸੀਗਾਰੁ॥*
> *ਸਦ ਹੀ ਸੇਜੈ ਰਵੈ ਭਤਾਰੁ॥"*[3]
> *"ਹਉਮੈ ਖੋਇ ਕਰੇ ਸੀਗਾਰੁ॥ ਤਉ ਕਾਮਣਿ ਸੇਜੈ ਰਵੈ ਭਤਾਰੁ॥"*[4]
> *"ਖਿਮਾ ਸੀਗਾਰੁ ਕਾਮਣਿ ਤਨਿ ਪਹਿਰੈ ਰਾਵੈ ਲਾਲ ਪਿਆਰੀ॥"*[5]
> *"ਸਹਿਜ ਸੰਤੋਖਿ ਸੀਗਾਰਿਆ ਮਿਠਾ ਬੋਲਣੀ॥"*[6]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਨੂੰ 'ਭੈ ਭਾਵ' (ਪ੍ਰੇਮ), 'ਖਿਮਾ' ਅਤੇ 'ਸਹਿਜ ਸੰਤੋਖ' ਦਾ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਅਭਿਮਾਨ ਦੀ ਥਾਂ 'ਹਉਮੈ' ਨਿਵਾਰਨ ਵਾਲਾ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਭਾਂਤ ਏਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਦੇ ਅਰਥ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਗਹਿਣਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਨੂੰ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਸਰੀਰਿਕ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਅਗੇਰੇ ਲੈ ਜਾ ਕੇ ਸੌਂਦਰਯ ਰਤੀ (ਪਿਆਰ) ਨੂੰ ਸਿਰਜ ਰਹੇ ਹਨ।[7] ਏਥੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਜਦੋਂ ਬਾਹਰਵਰਤੀ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਪਦੇ।
2. ਉਹੀ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਅਸਟਪਦੀਆ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪਦੇ।
5. ਉਹੀ।
6. ਉਹੀ।
7. "The aesthetic love transcends the physical level." Dr. K.C. Pandey, *Comparative Aesthetic*, Vol. I, p. 207.

ਗਹਿਣਿਆਂ ਦੀ ਬਜਾਇ ਅੰਦਰਵਰਤੀ (ਗੁਣ) ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਸਥੂਲ ਜਾਂ ਸਾਕਾਰ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਨਿਰਾਕਾਰਤਾ ਵਲ ਵੱਧ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦੋਂ ਇਉਂ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਨੂੰ 'ਨਿਰਾਕਾਰਤਾ' ਵੱਲ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹ ਸਰੀਰਿਕ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਦੇ ਅਰਥ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ (ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਜਾਂ ਪਤਨੀ ਰੂਪ ਵਿਚ) ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਕਰਕੇ ਪਰਮਾਤਮਾ (ਪ੍ਰੇਮੀ ਜਾਂ ਪਤੀ) ਨੂੰ ਰੀਝਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਵੈਸ਼ਨਵ ਮੱਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸੂਰਦਾਸ ਅਤੇ ਮੀਰਾਂ ਬਾਈ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਜਾਂ ਪਤਨੀ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮੀ ਜਾਂ ਕੰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਪਿਆਰ ਰਾਹੀਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਲ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਸਥਿਤੀ ਤੇ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਭੋਜ ਅਜਿਹੀ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਚਿਤਵ ਕੇ ਹੀ ਰਸ ਗਿਣਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਅਦ੍ਵੈਤਮਈ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਉਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ ਤੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਨੂੰ ਹੀ ਅਦ੍ਵੈਤ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਕੋ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਰਸ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਵੈਸ਼ਨਵ ਸਿਧਾਂਤ ਵਾਲੇ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਮੇਲ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਪੰਜ-ਵਿਧੀਆਂ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ :

1. ਭਗਤੀ ਜਾਂ ਸ਼ਰਧਾ ਭਾਵ
2. ਦਾਸ-ਭਾਵਨਾ
3. ਸਖਾ ਭਾਵ
4. ਵਾਤਸਲਯ ਭਾਵ
5. ਮਾਧੁਰਯ ਭਾਵ

ਮਾਧੁਰਯ ਭਾਵ ਨੂੰ 'ਉਜ੍ਵਲ ਰਸ' ਵੀ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਭਗਤੀ ਰਸ-ਰਤੀ ਦਾ ਦੂਜਾ ਨਾਂ ਹੈ।[1] ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਸਰੀਰਿਕ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਤੋਂ ਅਗੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਕਹਿਣ ਨਾਲੋਂ 'ਉਜ੍ਵਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ' ਕਹਿਣਾ ਵਧੀਕ ਢੁੱਕਵਾਂ ਹੋਵੇਗਾ।[2] ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਜਦੋਂ ਸਾਧਾਰਨ 'ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ' ਦੀ ਥਾਂ ਧਾਰਮਿਕ ਭਾਵ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ 'ਉਜ੍ਵਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ' ਦਾ ਨਾਂ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕ ਉਠ ਰਹੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵੀ ਹੱਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ 'ਉਜ੍ਵਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ' ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਡੇ ਅਵਚੇਤਨ ਜਾਂ ਅਰਧਚੇਤਨ ਵਿਚ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਜਾਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ ਕਿ :

(ੳ) ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਜਾਂ ਪਤਨੀ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਨਿਰਾਕਾਰ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਨਿਰਾਕਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਲਈ ਕਿਵੇਂ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ?

(ਅ) ਅਤੇ ਜੇ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਕਿਵੇਂ ਨਾ ਕਿਵੇਂ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਕਰ ਸਕਦੀ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਨੂੰ ਯੋਗ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕੀ ਆਖਾਂਗੇ ?

---

1. S.K. De, *Some Problems of Sanskrit Poetics*, p. 217.
2. "A new turn was given to the theory by Rupa-Gosvamins *Vjjvala-nilamani*, which brings erotic religious ideas to bear upon the general theme of Rasa." Ibid, p. 217.

ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਵਿਚਾਰ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਏਥੇ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਸਥੂਲ ਗਹਿਣਿਆਂ ਦੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਨਾਲੋਂ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਇਸਤ੍ਰੀ-ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਵਰਤੇ ਜਾਣ ਕਰਕੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਦੇ ਅਰਥ ਸਥੂਲਤਾ ਵਾਲੇ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਉੱਤਰ ਹੈ ਕਿ ਲੌਕਿਕ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਅਤੇ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਦੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਸੰਬੰਧੀ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਭੇਦ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕੇਵਲ 'ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ' ਆਖਾਂਗੇ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ 'ਉਜੂਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ' ਦਾ ਨਾਂ ਦੇਣਾ ਯੋਗ ਸਮਝਾਂਗੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਵੀ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਇਸਤ੍ਰੀ-ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰੂਪਤ ਕਰਕੇ ਫਿਰ ਅਗੋਂ 'ਉਜੂਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ' ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਅਪਾਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਂ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਇਸਤ੍ਰੀ-ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਕਿਉਂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ ? ਏਥੇ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨੀ ਉਚਿੱਤ ਹੀ ਰਹੇਗੀ।

ਸਾਮਾਜਿਕ ਪੱਖ :

ਭਾਰਤੀ ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਅਤੇ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਅਧੀਨ ਥਾਂ ਮਿਲ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਵੰਡ ਦਾ ਕਾਰਣ ਆਮ ਕਰਕੇ ਆਰਥਿਕ ਵੰਡ ਦਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਦਮੀ ਆਪ ਧਨ ਕਮਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਮਰਜੀ ਅਨੁਕੂਲ ਖ਼ਰਚ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਇਸ ਲਈ ਆਰਥਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਆਦਮੀ ਸਾਹਵੇਂ ਅਧੀਨਤਾ ਵਾਲੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਜਾਂ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਅਧੀਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਇਸਤ੍ਰੀ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਕੰਤ ਆਦਿ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਬਿੰਬਤ ਕਰਨਾ ਸੁਭਾਵਿਕ ਵੀ ਸੀ ਅਤੇ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਵੀ ਸੀ।

ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਖ :

ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਸਤ੍ਰੀ ਅਤੇ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ। ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਸਗੁਣਵਾਦੀ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਤਾਂ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਅਤੇ ਰਾਮ ਨੂੰ ਅਵਤਾਰ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਤ੍ਰੀ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮੀਰਾਂ ਬਾਈ ਨੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮੀ (ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸੂਰਦਾਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਇਉਂ ਇਸਤ੍ਰੀ-ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ :

"ਸਿਆਮ ਅਚਾਨਕ ਆਈਗਿਉ ਰੀ ॥
ਮੈਂ ਬੈਠੀ ਗੁਰੁ ਜਨ ਵਿਚ ਸਜਨੀ, ਦੇਖਤ ਹੀ ਮੇਰੇ ਨੈਣ ਲਏ ਰੀ॥
ਤਬ ਇਕ ਬੁਧਿ ਕਰੀ ਮੈਂ ਐਸੀ ਬੇਂਦੀ ਸੌਂ ਕਰ ਪਰਸ ਕਿਉ ਰੀ॥
ਆਪੁ ਹੰਸੇ ਉਤ ਪਾਰਾ ਮਸਕਿ ਹਰਿ ਅੰਤਰਾਮੀ ਜਾਨਿ ਲਿਉ ਰੀ॥"[1]

ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪੱਖ :

ਵੈਦਿਕ ਕਾਲ ਵਿਚ ਇਸਤ੍ਰੀ ਪੁਰਸ਼ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪੱਖੋਂ ਬਰਾਬਰ

1. ਸੂਰਦਾਸ।

ਪਰ ਰਾਮਾਇਣ-ਕਾਲ ਸਮੇਂ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਅਧੀਨਤਾ ਵਾਲੀ ਹੋ ਗਈ। ਮਹਾਂ-ਭਾਰਤ ਸਮੇਂ ਇਸਤ੍ਰੀ ਕਾਮ-ਚੇਸ਼ਟਾ ਨਾਲੋਂ ਧਰਮ-ਖੇਤਰ ਵਲ ਵਧੀਕ ਆ ਗਈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਫਿਰ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੇ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਇਸ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਪਰਿਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਵਧਾਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਪਿਆਰ ਲਈ ਅਰਪਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ। ਚੌਧਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਪਤਣ ਸਮੇਂ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਹੋਣ ਨਾਲ ਇਹ ਪਰਿਵਿਰਤੀ ਅਧਿਕ ਹੀ ਵੱਧ ਗਈ ਅਤੇ ਹਰ ਕਵੀ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਰਾਮ ਦੀ ਅਰਾਧਨਾ ਕਰਨ ਲੱਗ ਪਿਆ। ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਚ ਚਿਤਵਨ ਦੀ ਪਰਿਪਾਟੀ ਬੱਝ ਚੁੱਕੀ ਸੀ।

ਇਸਤ੍ਰੀ ਸੁਭਾਵ ਪੱਖ :

ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਆਮ ਕਰਕੇ ਆਦਮੀ ਨਾਲੋਂ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਅਧਿਕ ਨਰਮ, ਸੁਹਿਰਦ, ਭਾਵਕ, ਸ਼ਰਧਾਤਮਿਕ, ਦਿਆਲੂ ਆਦਿ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਸੁਭਾਵ ਨੂੰ ਕਾਫੀ ਮਹੱਤ੍ਵ-ਪੂਰਣ ਥਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। 'ਗੀਤਾ' ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਗਿਆਨ ਮਾਰਗ, ਕਰਮ ਮਾਰਗ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਮਾਰਗ ਦਰਸਾਏ ਹਨ। ਮਗਰੋਂ ਜਾ ਕੇ ਵੈਸ਼ਨਵਾਂ ਨੇ ਭਗਤੀ ਮਾਰਗ ਉੱਤੇ ਅਧਿਕ ਬਲ ਦਿੱਤਾ। ਭਗਤੀ ਮਾਰਗ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ 'ਸ਼ਰਧਾ' (Faith, Devotion) ਉੱਤੇ ਹੈ,[1] ਜੋ ਇਸਤ੍ਰੀ ਜਾਤੀ ਵਿਚ ਅਧਿਕ ਪ੍ਰਬਲ ਹੈ। ਧਰਮ ਵਿਚ ਵੀ 'ਸ਼ਰਧਾ', 'ਵਿਸ਼ਵਾਸ' ਆਦਿ ਉਤੇ ਵੱਧ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸੁਭਾਵ ਕਰਕੇ ਵੀ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਚੁਣਿਆ ਹੈ।

ਇਸਤ੍ਰੀਤ੍ਵ ਪੱਖ :

ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪ ਕਰਤਾਰ ਹੈ [2] ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਨੁਕੂਲ ਸਭ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ-ਜਾਤੀ ਉਸ ਦੀ ਹੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚ ਪੁਰਖ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦਾ ਮੂਲ ਕਾਰਣ ਅਤੇ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਕਰਤਾਰੀ ਬੀਜ ਲਈ ਭੂਮੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਚਿਤਵਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਲਈ ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪ ਕਰਤਾਰ ਪੁਰਖ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਸਭ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਇਸਤ੍ਰੀ-ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਬਿੰਬਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਕਾਵਿ ਪੱਖ :

ਇਹ ਸ਼ਾਇਦ ਅਧਿਕ ਅਦਭੁਤ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧਾ-ਭਾਸੀ ਉੱਕਤੀ ਲੱਗੇ ਕਿ ਅਸਲ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਾ ਆਦਮੀ ਸੰਪੂਰਣ ਆਦਮੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਇਸਤ੍ਰੀ ਸੰਪੂਰਣ ਇਸਤ੍ਰੀ ਹੈ।[3] ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਦਮੀ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸਤ੍ਰੀਤ੍ਵ-ਸੁਭਾਵ ਹੈ। ਇਕ ਪੁਰਾਤਨ ਚੀਨੀ ਗ੍ਰੰਥ

---

1. Nathan Soderblom, *Living God*, Beacon Press, Boston, 1962, pp. 108-109.
2. ਮ. ੧, ਜਪੁ, ਮੂਲ ਮੰਤਰ।
3. "It may seem paradoxical to suggest man is not wholly man, nor woman wholly woman, yet it is a fairly common experience to find feminine and masculine traits in one person." Friede Fordham : An Introduction to Jung's Psychology, *Penguin Books*, 1963, p. 52.

ਵਿਚ ਦਰਜ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਆਦਮੀ ਸਵੇਰ ਸਮੇਂ ਸੁਸਤ ਜਾਂ ਉਦਾਸ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਉਸ ਉੱਤੇ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੀ ਆਤਮਾ ਵਿਚਰ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[1] ਡਾ. ਜੁੰਗ ਆਪ ਕਥਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਬਿੰਬ ਦਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਇਸਤ੍ਰੀ ਸੁਭਾਵ ਨੂੰ ਬਿੰਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।[2] ਡਾ. ਜੁੰਗ ਆਪਣੀ ਦੂਜੀ ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ ਇਹ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਸਮੇਂ ਤਾਂ ਕਵੀ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਇਸਤ੍ਰੀਤ੍ਵ ਵਾਲਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[3] ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ ਸਿਰਜਣਾ ਸਮੇਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤਿੱਤ੍ਵ ਨੂੰ ਛੱਡ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਸੀਮਤ ਵਿਅਕਤਿੱਤ੍ਵ ਦੋਸਤ, ਦੁਸ਼ਮਣਾਂ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਕੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਬਣਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[4] ਇਹ ਸਮੂਹਿਕ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਜਦ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਵੀ ਅਧਿਕ ਭਾਵਕ ਹੋ ਕੇ ਇਸਤ੍ਰੀ-ਸੁਭਾਵ ਵਾਲਾ ਬਣ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[5] ਸਾਡੇ ਇਸ ਮੱਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਅਰਿੱਚ ਨਿਊਮੈਨ ਦੇ ਕਥਨ ਤੋਂ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਮਨੁੱਖ ਮਨ ਦੀ ਮਾਤ੍ਰਸੁਤਾ ਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[6] ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਵੀ ਕਵੀ ਜਦੋਂ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਦੀ ਭਾਵਕ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਲਹਿਰ ਸੁਕਰਮਣਤਾ (active) ਵਾਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਵੀ ਦਾ ਆਪਣਾ ਆਪਾ ਨਿਸ਼ਕਰਮਣਤਾ (passive) ਲਹਿਰ ਅਧੀਨ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਵੀ ਜਾਂ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਮਨੁੱਖ ਇਸਤ੍ਰੀਤ੍ਵ ਸੁਭਾਵ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।[7] ਸੋ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਵੀ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਇਉਂ ਭਾਵਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਭਗਤੀ ਮੱਤ ਦੇ ਭਗਤਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਚਿਤਵਿਆ ਹੋਵੇ। ਉਂਜ ਰਾਮਾਨੁਜ ਦੇ 'ਵਸ਼ਿਸ਼ਟ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦ' ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕੇਵਲ ਸ਼ੰਕਰਆਚਾਰੀਆ ਦੇ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜੋ ਭਾਵ ਹੀਣ ਗਿਆਨ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਸੀ। ਰਾਮਾਨੁਜ ਨੇ ਇਸ ਦੀ ਥਾਂ ਗਿਆਨ ਸ਼ੀਲ ਭਾਵ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਨਿਰਮਾਣਿਤ ਕੀਤਾ ਜੋ ਭਾਵੁਕ ਅੰਤਿਮ ਪੱਖਤਾ ਧਾਰਣ ਕਰਕੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਵਿਰੱਕਤ ਹੋ ਗਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਗਿਆਨ ਭਾਵ ਦੀ ਸੁਮੇਲਵੀਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਅੱਖੋਂ ਉਹਲੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਸਰਗੁਣਵਾਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਲੈ ਕੇ ਵੀ ਨਿਰਗੁਣਵਾਦ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਉਪਰੋਕਤ ਮੱਤਾਂ ਨੂੰ ਮੁਖ ਰੱਖ ਕੇ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਬਿੰਬਿਆ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ ਸਰਗੁਣਵਾਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਇਸਤ੍ਰੀ ਪ੍ਰਤੀਕ

---

1. Dr. Jung. Two Essays on Analytical Psychology, p. 188.
2. Quoted from Ibid, p. 55 (3).
3. "The creative process has feminine quality, : "Dr. Jung, Modern Man in Search of a Soul, Routledge & Kegan Paul Ltd. London, 1961, p. 196.
4. Ibid, pp. 191-194.
5. Ibid, pp. 196-197.
6. Erich Newman, Art and the Creative Unconscious, p. 19.
7. "In the same sense, the creative man is 'feminine' in his passive openness to the creative flow." Ibid, p. 29.

ਨੂੰ ਸਰਗੁਣਵਾਦੀ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੈ ਜਾਕੇ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾ ਦੇਣ ਵਿਚ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸਤ੍ਰੀ ਜਦੋਂ ਵੀ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ 'ਨਾਮ' ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਬਾਕੀ ਸਰੀਰ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਜਾਂ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵਿਕਾਰ ਹੀ ਸਮਝਦੀ ਹੈ :

"ਕਾਪੜੁ ਪਹਿਰਸਿ ਅਧਿਕੁ ਸੀਗਾਰੁ॥ ਮਾਟੀ ਫੂਲੀ ਰੂਪੁ ਬਿਕਾਰੁ॥
ਆਸਾ ਮਨਸਾ ਬਾਂਧੋ ਬਾਰੁ॥ ਨਾਮ ਬਿਨਾ ਸੂਨਾ ਘਰੁ ਬਾਰੁ॥"[1]
"ਚੋਆ ਚੰਦਨੁ ਲਾਈਐ ਕਾਪੜੁ ਰੂਪੁ ਸੀਗਾਰੁ॥
ਖੇਹੂ ਖੇਹ ਰਲਾਈਐ ਛੋਡਿ ਚਲੈ ਘਰ ਬਾਰੁ॥"[2]
"ਸਭੇ ਕੰਤ ਮਹੇਲੀਆ ਸਗਲੀਆ ਕਰਹਿ ਸੀਗਾਰੁ॥
ਗਣਤ ਗਣਾਵਣਿ ਆਈਆ ਸੂਹਾ ਵੇਸੁ ਵਿਕਾਰੁ॥
ਪਾਖੰਡ ਪ੍ਰੇਮ ਨ ਪਾਈਐ ਖੋਟਾ ਪਾਜੁ ਖੁਆਰੁ ॥"[3]

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਸਤ੍ਰੀ ਸਰੀਰਿਕ-ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਨਾਲੋਂ ਗੁਣ-ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਨੂੰ ਧਾਰਣ ਕਰਦੀ ਹੈ :

"ਨਾਨਕ ਹੀਰਾ ਹੀਰੇ ਬੇਧਿਆ ਗੁਣ ਕੈ ਹਾਰਿ ਪਰੋਵੇ।"[4]
"ਸਾਚੁ ਧੜੀ ਧਨ ਮਾਡੀਐ ਕਾਪੜੁ ਪ੍ਰੇਮ ਸੀਗਾਰੁ॥
ਚੰਦਨੁ ਚੀਤਿ ਵਸਾਇਆ ਮੰਦਰੁ ਦਸਵਾ ਦੁਆਰੁ॥
ਦੀਪਕੁ ਸਬਦਿ ਵਿਗਾਸਿਆ ਰਾਮ ਨਾਮੁ ਉਰ ਹਾਰੁ॥"[5]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਅਜਿਹਾ ਗੁਣ-ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ ਅੰਦਰੋਂ ਸੁਹਪਣ ਅਤੇ ਸੱਚਾ ਪ੍ਰੇਮ ਬਖਸ਼ਦਾ ਹੈ :

"ਨਾਰੀ ਅੰਦਰਿ ਸੋਹਣੀ ਮਸਤਕਿ ਮਣੀ ਪਿਆਰੁ॥
ਸੋਭਾ ਸੁਰਤਿ ਸੁਹਾਵਣੀ ਸਾਚੈ ਪ੍ਰੇਮਿ ਅਪਾਰ॥"[6]

ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਇਉਂ ਗੁਣ-ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਅੰਦਰਵਰਤੀ ਜਾਂ ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਦਾਚਾਰਿਕ, ਨੈਤਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਰਥ-ਮਹੱਤ੍ਵ ਵਾਲਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸਤ੍ਰੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲੋਂ ਜਾਂ ਸਗੁਣ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ, ਨਾਮ, ਜਗਦੀਸ ਆਦਿ ਦੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਿਮਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ :

"ਨੈਨ ਸਲੋਨੀ ਸੁੰਦਰ ਨਾਰੀ॥ ਖੋੜ ਸੀਗਾਰ ਕਰੈ ਅਤਿ ਪਿਆਰੀ॥
ਬਿਨ ਜਗਦੀਸ ਭਜੇ ਨਿਤ ਖੁਆਰੀ॥"[7]

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਸੰਤ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
3. ਉਹੀ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤੁਖਾਰੀ, ਛੰਤ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
6. ਉਹੀ।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।

"ਲਾਲ ਰਤਨੁ ਹਰਿ ਨਾਮੁ ਗੁਰ ਸੁਰਤਿ ਬੁਝਾਈਐ॥
ਸਦਾ ਰਹੈ ਨਿਹ ਕਾਮੁ ਜੇ ਗੁਰਮਤਿ ਪਾਈਐ॥"[1]

ਗੁਰ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਮ, ਸ਼ਬਦ, ਜਗਦੀਸ, ਪ੍ਰੇਮੀ, ਪ੍ਰੀਤਮ ਆਦਿ ਸਭ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਵਸਥਾ ਧਾਰਣ ਕਰ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਇਹ ਲੌਕਿਕ ਸ਼ਿੰਗਾਰ 'ਉਜੂਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰ' ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਸਕਦੇ ਹਾਂ :

1. ਸੰਜੋਗ ਸ਼ਿੰਗਾਰ
2. ਵਿਪਰਲੰ ਸ਼ਿੰਗਾਰ

1. ਸੰਜੋਗ ਸ਼ਿੰਗਾਰ :

ਉਜੂਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਵਿਚ ਸੰਜੋਗ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਭਾਵੇਂ ਸਦਾਚਾਰਿਕ, ਵਿਵਹਾਰਿਕ, ਨੈਤਿਕ ਜਾਂ ਸਾਮਾਜਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਅਜਿਹਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਕੇਵਲ ਸਾਮਾਜਿਕ ਅਰਥਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਜੂਲ ਸੰਜੋਗ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਤੌਰ ਤੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਰਥ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਜਿਹਾ ਸਾਮਾਜਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਅਤੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸੰਜੋਗ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਸਮੇਂ ਅਜਿਹੇ ਹੀ ਸਾਮਾਜਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਇਉਂ ਪਰਿਵਰਤ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

"ਹਮ ਘਰਿ ਸਾਜਨ ਆਏ॥ ਸਾਚੇ ਮੇਲਿ ਮਿਲਾਏ॥
ਸਹਜਿ ਮਿਲਾਏ ਹਰਿ ਮਨਿ ਭਾਏ ਪੰਚ ਮਿਲੇ ਸੁਖ ਪਾਇਆ॥
....
ਪੰਚ ਸਬਦ ਧੁਨਿ ਅਨਹਦ ਵਾਜੇ ਹਮ ਘਰਿ ਸਾਜਨ ਆਏ ॥
ਆਵਹੁ ਮੀਤ ਪਿਆਰੇ॥ ਮੰਗਲ ਗਾਵਹੁ ਨਾਰੇ॥
ਸਚੁ ਮੰਗਲ ਗਾਵਹੁ ਤਾ ਪ੍ਰਭ ਭਾਵਹੁ ਸੋਹਿਲੜਾ ਜੁਗ ਚਾਰੇ॥
....
ਗਿਆਨ ਮਹਾ ਰਸੁ ਨੇਤ੍ਰੀ ਅੰਜਨੁ ਤ੍ਰਿਭਵਣ ਰੂਪ ਦਿਖਾਇਆ॥
ਸਖੀ ਮਿਲਹੁ ਰਸਿ ਮੰਗਲੁ ਗਾਵਹੁ ਹਮ ਘਰਿ ਸਾਜਨੁ ਆਇਆ॥"[2]
"ਹਰਿ ਕੀ ਨਾਰਿ ਸੁ ਸਰਬ ਸੁਹਾਗਣਿ ਰਾਂਡ ਨ ਮੈਲੇ ਵੇਸੇ॥
ਨਾਨਕ ਮੈਂ ਵਰੁ ਸਾਚਾ ਭਾਵੈ ਜੁਗਿ ਜੁਗਿ ਪ੍ਰੀਤਮ ਤੈਸੇ।"[3]
"ਗੁਣ ਜੰਝ ਲਾੜੇ ਨਾਲਿ ਸੋਹੈ ਪਰਖਿ ਮੋਹਣੀਐ ਲਇਆ॥

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਛੰਤ, ਘਰੁ ੨.
3. ਉਹੀ, ਛੰਤ, ਘਰੁ ੩.

ਵੀਵਾਹੁ ਹੋਆ ਸੋਭ ਸੇਤੀ ਪੰਚ ਸਬਦੀ ਆਇਆ॥"[1]
"ਫੂਲ ਮਾਲਾ ਗਲਿ ਪਹਿਰਉਗੀ ਹਾਰੋ॥
ਮਿਲੈਗਾ ਪ੍ਰੀਤਮ ਤਬ ਕਰਉਗੀ ਸੀਗਾਰੋ॥"[2]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਉਪਰੋਕਤ ਕਾਵਿ-ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸਾਮਾਜਿਕ ਵਿਵਹਾਰ ਅਨੁਕੂਲ 'ਹਮ ਘਰਿ ਸਾਜਨ ਆਏ', 'ਧੁਨਿ ਅਨਹਦ ਵਾਜੇ', 'ਮੀਤ ਪਿਆਰੇ', 'ਮੰਗਲ ਗਾਵਹੁ ਨਾਰੇ', 'ਸੋਹਿਲੜਾ', 'ਸਖੀ ਮਿਲਹੁ', 'ਸੁਹਾਗਣਿ', 'ਵਰ', 'ਪ੍ਰੀਤਮ', 'ਜੰਵ ਲਾੜੇ ਨਾਲਿ ਸੋਹੈ', 'ਵੀਵਾਹੁ ਹੋਆ', 'ਫੂਲ ਮਾਲਾ ਗਲਿ ਪਹਿਰਉਗੀ ਹਾਰੋ, ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਵਿਆਹ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਅਜਿਹਾ ਵਰਣਨ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਿਸ਼ਟ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸਾਜਨ 'ਸਾਚੇ ਮੇਲਿ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਵਾਜੇ 'ਸ਼ਬਦ' ਅਤੇ 'ਅਨਹਦ' ਦੇ ਵਜਦੇ ਹਨ, 'ਗਿਆਨ' ਦਾ ਰਸ ਆਸਵਾਦਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, 'ਗੁਣਾਂ' ਦੀ ਜੰਵ ਢੁਕਦੀ ਹੈ ਆਦਿ। ਏਥੇ ਇਸਤ੍ਰੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮੇਲ ਨਾਲੋਂ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਸਹਿਤ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਲੌਕਿਕ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਉਜੵਲ ਸੰਜੋਗ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਦੇ ਬਿੰਬਾਂ ਵਿਚ ਵਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪ ਵਰ ਜਾਂ ਲਾੜੇ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਾਇਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਆਲੰਬਨ ਰੂਪ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਰਤੀ ਦਾ ਹੈ। ਫੂਲ, ਮਾਲਾ, ਹਾਰ ਆਦਿ ਭਾਵ ਨੂੰ ਉਦੀਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਸਾਰਾ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਸੰਜੋਗ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਨੂੰ ਹੀ ਬਿੰਬਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀ ਯੋਗ ਉਦਾਹਰਣ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਹੈ :

"ਤੇਰੀ ਚਾਲ ਸੁਹਾਵੀ ਮਧੁਰਾੜੀ ਬਾਣੀ॥
ਕੁਹਕਨਿ ਕੋਕਿਲਾ ਤਰਲ ਜੁਆਨੀ॥
ਤਰਲਾ ਜੁਆਣੀ ਆਪਿ ਭਾਣੀ ਇਛਾ ਮਨ ਕੀ ਪੂਰੀਏ॥
ਸਾਰੰਗ ਜਿਉ ਪਗੁ ਧਰੇ ਠਿਮ ਠਿਮ ਆਪਿ ਆਪੁ ਸੰਧੂਰੀਏ॥
ਸ੍ਰੀ ਰੰਗ ਰਾਤੀ ਫਿਰੈ ਮਾਤੀ ਉਦਕੁ ਗੰਗਾ ਵਾਣੀ॥
ਬਿਨਵੰਤਿ ਨਾਨਕੁ ਦਾਸੁ ਹਰਿ ਕਾ,
ਤੇਰੀ ਚਾਲ ਸੁਹਾਵੀ ਮਧੁਰਾੜੀ ਬਾਣੀ॥"[3]

ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ 'ਚਾਲ ਸੁਹਾਵੀ', 'ਮਧੁਰਾੜੀ ਬਾਣੀ', 'ਕੋਕਿਲਾ', 'ਤਰਲ ਜੁਆਨੀ', 'ਸਾਰੰਗ ਜਿਉ ਪਗੁ ਧਰੈ ਠਿਮਿ ਠਿਮਿ", 'ਰੰਗ ਰਾਤੀ', ਆਦਿ ਸਭ ਉਜੵਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਦਾ ਹੀ ਨਿਰੂਪਣ ਹੈ। 'ਇਛਾ ਮਨ ਕੀ ਪੂਰੀਏ' ਵਾਲੀ ਤੁੱਕ ਉਜੵਲ ਸੰਜੋਗ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤਿਕ ਚਿਤਰ ਅਤੇ ਤਰਲ ਜੁਆਨੀ, ਸੰਧੂਰੀਏ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਦੀਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਤੇਰੀ ਚਾਲ ਸੁਹਾਵੀ", 'ਪਗੁ ਧਰੈ ਠਿਮਿ ਠਿਮਿ', ਆਦਿ ਅਨੁਭਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਰਤੀ ਨੂੰ ਤੀਖਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਸਾਰਾ

1. ਉਹੀ, ਛੰਤ, ਘਰੁ ੪.
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪਦੇ, ਘਰੁ ੫.
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸ, ਛੰਤ।

ਕਾਵਿ-ਵਾਤਾਵਰਣ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਹੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਿਕ ਸੌਂਦਰਯ-ਬਿੰਬ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਰਸ ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਰਸ ਆਸਵਾਦਨ ਜਾਂ ਸ਼ਿੰਗਾਰ-ਰਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਹੋਇਆ ਰਤੀ-ਵਰਣਨ ਭਗਤੀ ਮੱਤ ਦੇ ਭਗਤਾਂ ਵਾਂਗ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸੂਰਦਾਸ ਵਾਂਗ ਕਾਮ-ਚੇਸ਼ਟਾ ਜਾਂ ਕਾਮ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਨਿਰੂਪਤ ਕਰਕੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਰਸ ਨਾਲੋਂ ਸਰੀਰਿਕ ਰਸ ਵੱਲ ਉਤੇਜਿੱਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਜਿਵੇਂ ਸੂਰਦਾਸ ਦੇ ਨਿਮਨ ਬੰਦ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ :

"ਕਬਹੂ ਮੁਖ ਮੋਰਿ ਚੁੰਬਨ ਦੇਤ ਹਰਣ ਹਵੈਂ
ਅਧਰ ਭਰਿ ਦਸਨ ਵਹ ਉਨਹਿ ਸੋਭਾ॥
ਬਹੁਰਿ ਉਪਜਿਓ ਕਾਮ ਰਾਧਿਕਾ ਪਤਿ ਸਿਆਮ
ਮਗਨ ਰਸ ਤਾਮ ਨਹਿੰ ਤਨੁ ਸਭ ਹਾਰੇਂ॥"[1]

ਏਥੇ ਸੂਰਦਾਸ ਦੇ 'ਚੁੰਬਨ', 'ਉਪਜਿਓ ਕਾਮ ਰਾਧਿਕਾ' ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ ਕੁਝ ਅਧਿਕ ਹੀ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖੀ ਹੋ ਕਾਮ-ਪਰਿਵਿਰਤੀ ਵਲ ਉਲਾਰਮਈ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਉਜ੍ਹਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ, ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਬਿੰਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਾਗ ਸਾਰੰਗ[2], ਮਲਾਰ[3], ਬਸੰਤ[4], ਸੂਹੀ[5] ਆਦਿ ਵਿਚੋਂ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਉਜ੍ਹਲ ਸੰਜੋਗ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਸੰਜੋਗ ਜਾਂ ਵਿਆਹ, ਲਾੜੇ, ਵਰ, ਜੰਞ ਵਾਲਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚ ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੰਜੋਗ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਨੂੰ ਉਦੀਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹ ਅੰਜਨ, ਫੁਲ, ਮਾਲਾ, ਗਹਿਣੇ ਆਦਿ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਦੀਆਂ ਵਸਤਾਂ ਵਰਤਦੇ ਅਨੁਭਵ ਉਤੇ ਜਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹ ਚਾਲ ਸੁਹਾਵੀ, 'ਪਗੁ ਧਰੈ ਠਿਮਿ ਠਿਮਿ' ਆਦਿ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸੰਜੋਗ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਦਾ ਸਾਮੂਹਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਵਿਧਾਨ

---

1. ਸੂਰਦਾਸ।
2. "ਭਰ ਭਵਿਖ ਨਾਹੀ ਤੁਮ ਜੈਸੇ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਪ੍ਰਾਨ ਆਧਾਰਾ॥
   ਹਰਿ ਕੈ ਨਾਮਿ ਰਤੀ ਸੋਹਾਗਣਿ ਨਾਨਕ ਰਾਮ ਭਤਾਰਾ॥" ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਾਰੰਗ, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੧.
3. "ਬਰਸੁ ਘਨਾ ਮੇਰਾ ਪਿਰੁ ਘਰਿ ਆਇਆ॥
   ....
   ਆਪੁਨੇ ਪਿਰ ਹਰਿ ਦੇਖਿ ਵਿਗਾਸੀ ਤਉ ਧਨ ਸਾਚੁ ਸੀਗਾਰੁ॥"
   ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੧.
4. "ਕਾਮਨਿ ਚਾਹੈ ਸੁੰਦਰਿ ਭੋਗੁ॥ ਪਾਨ ਫੂਲ ਮੀਠੇ ਰਸ ਰੋਗ॥
   ....
   ਕਾਪੜੁ ਪਹਿਰਸਿ ਅਧਿਕੁ ਸੀਗਾਰੁ। ਮਾਟੀ ਫੂਲੀ ਰੂਪੁ ਬਿਕਾਰੁ॥
   ਆਸਾ ਮਨਸਾ ਬਾਧੋ ਬਾਰੁ॥ ਨਾਮ ਬਿਨਾ ਸੂਨਾ ਘਰੁ ਬਾਰੁ॥"
   ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਸੰਤ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧ ਦੁਤੁਕੀਆਂ।
5. "ਅੰਜਨੁ ਤੈਸਾ ਅੰਜੀਐ ਜੈਸਾ ਪਿਰੁ ਭਾਵੈ॥
   ਸਮਝੈ ਸੂਝੈ ਜਾਣੀਐ ਜੇ ਆਪਿ ਜਾਣਾਵੈ॥" ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਛੰਤ, ਘਰੁ ੪.

ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਕਰਕੇ ਬਾਹਰਗਤ ਨਾਲੋਂ ਅੰਤਰਗਤ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਸਾਨੂੰ ਸਾਧਾਰਣ ਕਾਵਿ ਵਾਲੇ ਸੰਜੋਗ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਦੇ ਰਸ ਨਾਲੋਂ ਉਜੂਲ ਸੰਜੋਗ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਦਾ ਭਾਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਇਹ ਭਿੰਨ ਕਲਾਤਮਿਕ ਵਡਿਆਈ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਭਾਵ ਦੇ ਸੰਪੂਰਣ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਯੋਗ ਕਾਵਿ-ਵਾਤਾਵਰਣ ਚਿਤ੍ਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਯੋਗ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਭਾਵ ਦਾ ਰਸ-ਆਸਵਾਦਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਰਸ ਆਸਵਾਦਨ ਜਿਵੇਂ ਪਿੱਛੇ ਅਸੀਂ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ, ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਭਗਤਾਂ ਵਾਂਗ ਸੀਮਾਗਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਸਗੁਣ ਬਿੰਬਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਨਿਰਗੁਣ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਹੋਰ ਵੀ ਕਲਾਤਮਿਕ ਸਿਖਰ ਵਲ ਵੱਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

2. ਵਿਪਰਲੰਭ ਸ਼ਿੰਗਾਰ :

ਵਿਪਰਲੰਭ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਵਿਚ ਬਿਰਹਾ-ਭਾਵ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਿਰ ਬਿਨ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦਾ ਸਭ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਅਰਥ-ਹੀਣ ਹੀ ਹੈ ਸਗੋਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦਾ ਲਾਇਆ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਉਸ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ 'ਖੁਆਰ' ਕਰਦਾ ਹੈ :

"ਬਿਨੁ ਪਿਰ ਧਨ ਸੀਗਾਰੀਐ ਜੋਬਨੁ ਬਾਦਿ ਖੁਆਰੁ॥
ਨਾ ਮਾਣੇ ਸੁਖਿ ਸੇਜੜੀ ਬਿਨੁ ਪਿਰ ਬਾਦਿ ਸੀਗਾਰੁ॥
ਦੂਖੁ ਘਣੋ ਦੋਹਾਗਣੀ ਨਾ ਘਰਿ ਸੇਜ ਭਤਾਰੁ॥"[1]

ਇਥੇ ਪਿਰ ਬਿਨਾ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੇ ਮਨ ਉਤੇ ਜੋਬਨ ਅਤੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਦਾ ਜੋ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹ ਉਸ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਵਲੂੰਦਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੋ ਵਲੂੰਦਰੀ ਹੋਈ ਮਾਨਸਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਉਸ ਦੇ ਬਿਰਹਾ-ਭਾਵ ਨੂੰ ਅਧਿਕ ਤੀਖਣਤਾ ਨਾਲ ਉਦੀਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ :

"ਨਿਸਿ ਅੰਧਿਆਰੀ ਸੁਤੀਏ ਕਿਉ ਪਿਰ ਬਿਨੁ ਰੈਣਿ ਵਿਹਾਇ॥
ਅੰਕੁ ਜਲਉ ਤਨੁ ਜਾਲੀਅਉ ਮਨੁ ਤਨੁ ਧਨੁ ਜਲਿ ਬਲਿ ਜਾਇ॥
ਜਾ ਧਨ ਕੰਤਿ ਨ ਰਾਵੀਆ ਤਾ ਬਿਰਥਾ ਜੋਬਨੁ ਜਾਇ॥"[2]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦੋਂ ਵਿਪਰਲੰਭ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਤਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਥਮ ਉਹ ਅਜਿਹੀ ਰਸ-ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਲਈ ਕਾਵਿ ਕਲਾਤਮਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦਾ ਜੋਬਨ ਨੂੰ ਸ਼ਿੰਗਾਰਨਾ ਅਤੇ ਪਿਰ ਬਿਨਾਂ ਰਾਤ ਦਾ ਵਿਹਾਂਜ ਜਾਣਾ, ਬਾਹਰਗਤ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਉਲੀਕਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਉਹ ਬਾਹਰਗਤ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੇ ਮਨ ਉਤੇ ਵੇਖਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੀ 'ਅੰਕੁ ਜਲਉ ਤਨੁ ਜਾਲੀਅਉ ਮਨੁ ਧਨੁ ਜਲਿ ਬਲਿ ਜਾਇ' ਵਾਲੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਏਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਨੇ ਬਾਹਰਗਤ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੀ ਅੰਤਰਗਤ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਢਾਲਕੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਤੇ ਬਾਹਰਗਤ ਜਗਤ ਨੂੰ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧.
2. ਉਹੀ।

ਇਕ ਸੁਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕਸੁਰਤਾ ਇੱਕ ਤਾਂ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੀ ਬਾਹਰਗਤ ਤੋਂ ਅੰਤਰਗਤ ਤੱਕ ਸਾਮੂਹਿਕ ਬਿਰਹਾ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਨਿਰੂਪਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਇਹ ਬਿਰਹਾ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਬਿਰਹਾ-ਭਾਵ ਨੂੰ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜਿਆਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਏਥੇ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਭਾਵ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਭਾਵ ਦੀ ਇਕ-ਸੁਰਤਾ ਨਾਲ ਹੀ ਵਿਪਰਲੰਭ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਰਾਹੀਂ ਸਾਡੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਰਸ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਭਾਵ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਿਕ ਵਿਪਰਲੰਭ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਦਾ ਆਸਵਾਦਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵਿਪਰਲੰਭ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਕਈ ਵਾਰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਭਾਵ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਏਥੇ ਬਾਹਰਗਤ ਜਗਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਜਗਤ ਦਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਨਾ ਤਾਂ ਸੁਮੇਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਜਗਤ ਆਪੋ ਵਿਚ ਨਿੱਖੜਵੇਂ ਹਨ :

"ਸਾਵਣਿ ਸਰਸ ਮਨਾ ਘਣ ਵਰਸਹਿ ਰੁਤਿ ਆਏ॥
ਮੈਂ ਮਨ ਤਨਿ ਸਹੁ ਭਾਵੈ ਪਿਰ ਪਰਦੇਸਿ ਸਿਧਾਏ॥
ਪਿਰੁ ਘਰਿ ਨਹੀਂ ਆਵੈ ਮਰੀਐ ਹਾਵੈ ਦਾਮਨਿ ਚਮਕਿ ਡਰਾਏ॥
ਸੇਜ ਇਕੇਲੀ ਖਰੀ ਦੁਹੇਲੀ ਮਰਣੁ ਭਇਆ ਦੁਖ ਮਾਏ।
ਹਰਿ ਬਿਨੁ ਨੀਦ ਭੂਖ ਕਹੁ ਕੈਸੀ ਕਾਪੜੁ ਤਨਿ ਨ ਸੁਖਾਵਏ॥
ਨਾਨਕ ਸਾ ਸੋਹਾਗਣਿ ਕੰਤੀ ਪਿਰ ਕੈ ਅੰਕਿ ਸਮਾਵਏ॥"[1]

ਏਥੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਚਿੱਤਰਤ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਦਸ਼ਾ ਵੱਖਰੀ ਨਿਰੂਪਤ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਆਪੋ ਵਿਚ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤਾ ਵੀ। ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਇਸ ਕਰਕੇ ਕਿ ਸਾਵਣ ਦੀ ਰੁੱਤ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੇ ਮਨ ਉਤੇ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਜਾਂ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਛੱਡ ਰਹੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦੋਂ ਰੁੱਤ ਅਤੇ ਸੇਜ ਦੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਹ ਸੇਜ, ਰੁੱਤ ਜਾਂ ਦਾਮਨ ਦੀ ਚਮਕ ਦਾ ਸਾਰਾ ਕਾਵਿ-ਵਾਤਾਵਰਣ ਬਿਰਹਣ ਦੇ ਬਿਰਹਾ-ਭਾਵ ਨੂੰ ਉਦੀਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਵਿਪਰਲੰਭ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਦਾ ਆਸਵਾਦਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਏਥੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਦੀ ਰਤੀ ਵਿਪਰਲੰਭ ਦਾ ਭਾਵ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ, ਰੁੱਤ, ਦਾਮਨ, ਚਮਕ ਭਾਵ ਨੂੰ ਉਦੀਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਹਾਵੈ, ਡਰ, ਦੁੱਖ ਸੁਖ ਆਦਿ ਸੰਚਾਰੀ ਭਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਭਾਵ ਹੋਰ ਵੀ ਉਤੇਜਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਏਥੇ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵਿਚਿੱਤ੍ਰ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਉਹ ਆਪਣੇ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਯੋਗ ਵਾਤਾਵਰਣ ਜਾਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਚੁਣ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਭਾਵ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਕੇ ਸਾਨੂੰ ਰਸ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹਾ ਰਸ ਸਾਨੂੰ ਏਂਦ੍ਰੀਯ-ਅਨੁਭਵ ਜਾਂ ਸੰਵੇਦਨੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸੰਵੇਦਨੀ-ਅਨੁਭਵ ਕਰਕੇ ਰਸ ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਭਾਵ ਜਾਂ ਰਸ-ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੀ ਸੰਵੇਦਨੀ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੈ,[2] ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤੁਖਾਰੀ, ਬਾਰਾਮਾਹ, ਛੰਤ।
2. Whitehead, Symbolism, *Cambridge.* University Press, 1958, pp. 18-19.

ਅਸੀਂ ਕਾਵਿ-ਆਨੰਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਪਰਲੰਭ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਆਨੰਦ ਤੱਕ ਹੀ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ :

"ਮੋਰੀ ਰੁਣ ਝੁਣ ਲਾਇਆ ਭੈਣੇ ਸਾਵਣੁ ਆਇਆ॥
ਤੇਰੇ ਮੁੰਧ ਕਟਾਰੇ ਜੇਵਡਾ ਤਿਨਿ ਲੋਭੀ ਲੋਭ ਲੁਭਾਇਆ॥
ਤੇਰੇ ਦਰਸਨ ਵਿਟਹੁ ਖੰਨੀਐ ਵੰਞਾ ਤੇਰੇ ਨਾਮ ਵਿਟਹੁ ਕੁਰਬਾਣੋ॥
ਜਾ ਤੂ ਤਾ ਮੈ ਮਾਣੁ ਕੀਆ ਹੈ ਤੁਧੁ ਬਿਨੁ ਕੇਹਾ ਮੇਰਾ ਮਾਣੋ॥
ਚੂੜਾ ਭੰਨ ਪਲੰਘ ਸਿਉ ਮੁੰਧੇ ਸਣੁ ਬਾਹੀ ਸਣੁ ਬਾਹਾ॥
ਏਤੇ ਵੇਸ ਕਰੇਦੀਏ ਮੁੰਧੇ ਸਹੁ ਰਾਤੋ ਅਵਰਾਹਾ॥
ਨਾ ਮਨੀਆਰੁ ਨਾ ਚੂੜੀਆ ਨਾ ਸੇ ਵੰਗੁੜੀਆਹਾ॥
ਜੋ ਸਹ ਕੰਠਿ ਨਾ ਲਗੀਆ ਜਲਨੁ ਸਿ ਬਾਹੜੀਆਹਾ॥
....
ਮੈਂ ਰੋਵੰਦੀ ਸਭੁ ਜਗੁ ਰੁਨਾ ਰੁੰਨੜੇ ਵਣਹੁ ਪੰਖੇਰੂ॥
ਇਕ ਨਾ ਰੁਨਾ ਮੇਰੇ ਤਨ ਕਾ ਬਿਰਹਾ ਜਿਨਿ ਹਉ ਪਿਰਹੁ ਵਿਛੋੜੀ॥'

ਏਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ, ਬਾਰਾਮਾਹ (ਸਾਵਣ) ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਆਪਣੀ ਨਵ-ਕਾਵਿ ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਿਛੇ ਸਾਵਣ ਦੀ ਰੁੱਤ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੇ ਮਨ ਉਤੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਛੱਡ ਕੇ ਬਿਰਹਾ-ਭਾਵ ਨੂੰ ਤੀਖਣ ਕਰਦੀ ਸੀ ਪਰ ਏਥੇ ਇਸ ਤੋਂ ਵਿਪਰੀਤ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦਾ ਬਿਰਹਾ ਭਾਵ ਬਾਹਰਗਤ ਜਗਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਲਪੇਟ ਵਿਚ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ 'ਮੈਂ ਰੋਵੰਦੀ ਸਭ ਜਗੁ ਰੁਨਾ ਰੁੰਨੜੇ ਵਣਹੁ ਪੰਖੇਰੂ' ਵਾਲੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਿਆਪਕ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਏਥੇ ਆਲੰਬਨ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੀ ਹੈ। ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਵਿਪਰਲੰਭ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਵਾਲਾ ਰਤੀ ਦਾ ਹੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ, ਮੋਰ, ਸਾਵਣ ਦੀ ਰੁੱਤ ਭਾਵ ਨੂੰ ਉਦੀਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਚੂੜਾ ਭੰਨਣਾ ਆਦਿ ਅਨੁਭਾਵਾਂ ਸਹਿਤ ਰਸ-ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਏਥੇ ਸਾਰਾ ਕਾਵਿ-ਵਾਤਾਵਰਣ ਭਾਵ-ਅਨੁਸਾਰੀ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਬਾਹਰਗਤ ਅਤੇ ਅੰਤਰਗਤ ਜਗਤ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਸਹਿਤ ਇਕ-ਸੁਰ ਹੋਏ ਹਨ। ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੀ ਬਿਰਹਾ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸ੍ਵੈ-ਉਤੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਉਤੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚੋਂ ਵਿਪਰਲੰਭ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਦਾ ਤੀਖਣ-ਭਾਵ ਸਹਿਤ ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਪਰਲੰਭ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਅਧਿਕ ਮਾਤ੍ਰਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਲਈ ਸਦਾ ਹੀ ਮਿਲਣ ਦੀ ਤਾਂਘ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਬਿੰਬਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਏਥੇ ਸੰਜੋਗ ਰਸ ਵਾਂਗ ਵਿਪਰਲੰਭ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਵਿਚ ਵੀ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਸਰੀਰਿਕ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਨਾਲੋਂ ਗੁਣ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ :

"ਮਨ ਮੋਤੀ ਜੇ ਗਹਣਾ ਹੋਵੈ ਪਉਣੁ ਹੋਵੈ ਸੂਤਧਾਰੀ॥
ਖਿਮਾ ਸੀਗਾਰੁ ਕਾਮਣਿ ਤਨਿ ਪਹਿਰੈ ਰਾਵੈ ਲਾਲ ਪਿਆਰੀ॥
ਲਾਲ ਬਹੁ ਗੁਣਿ ਕਾਮਣਿ ਮੋਹੀ॥

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਘਰੁ ੬.

ਤੇਰੇ ਗੁਣ ਹੋਹਿ ਨ ਅਵਰੀ॥ ਰਹਾਉ॥
ਹਰਿ ਹਰਿ ਹਾਰੁ ਕੰਠਿ ਲੇ ਪਹਿਰੇ ਦਾਮੋਦਰੁ ਦੰਤੀ ਲੇਈ॥
ਕਰਿ ਕਰ ਕਰਤਾ ਕੰਗਨ ਪਹਿਰੈ ਇਨ ਵਿਧਿ ਚਿਤੁ ਧਰੇਈ॥
ਮਧੁ ਸੂਦਨ ਕਰ ਮੁੰਦਰੀ ਪਹਿਰੈ ਪਰਮੇਸਰੁ ਪਟੁ ਲੇਈ॥
ਧੀਰਜੁ ਧੜੀ ਬੰਧਾਵੈ ਕਾਮਣਿ ਸਤੀ ਰੰਗ ਸੁਰਮਾ ਦੇਈ॥
ਮਨ ਮੰਦਰਿ ਜੇ ਦੀਪਕੁ ਜਾਲੇ ਕਾਇਆ ਸੇਜ ਕਰੇਈ॥
ਗਿਆਨ ਰਾਓ ਜਬ ਸੇਜੈ ਆਵੇ ਤ ਨਾਨਕ ਭੋਗ ਕਰੇਈ॥"[1]

ਏਥੇ ਮਨ ਨੂੰ ਮੋਤੀ, ਖਿਮਾ ਦਾ ਸ਼ਿੰਗਾਰ, ਹਰਿ ਹਰਿ ਨਾਮ ਜਪਣ ਦਾ ਹਾਰ, ਦਾਮੋਦਰ ਨੂੰ ਮੰਜਨ, ਕਰਤਾ ਦੇ ਹਥ ਲਈ ਕੰਗਣ, ਪਰਮੇਸ਼ਰ ਦਾ ਬਸਤਰ, ਸਿਰੀ ਰੰਗ ਦਾ ਸੁਰਮਾ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਭੋਗ ਭੋਗਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਕਾਵਿ-ਵਾਤਾਵਰਣ ਭਾਵ-ਅਨੁਸਾਰੀ ਚਿਤਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਸਗੁਣ ਰੂਪ ਤੋਂ ਅਗੇ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਵਿਪਰਲੰਭ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਉਜੂਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਉਜੂਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ : ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ :

ਉਜੂਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਸੰਬੰਧੀ ਪਿਛੇ ਅਸੀਂ ਅਧਿਕ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੰਜੋਗ ਅਤੇ ਵਿਪਰਲੰਭ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਬਾਰੇ ਵਿਵਰਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਉਪ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜੋ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਸ਼ਿੰਗਾਰਮਈ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਸਰੂਪ ਬਖ਼ਸ਼ਿਆ ਹੈ, ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਉਲੇਖ ਕਰਨਾ ਵੀ ਉਚਿਤ ਸਮਝਾਂਗੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸ਼ਿੰਗਾਰਮਈ ਚਿਤ੍ਰਣ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਪਲਬੱਧ ਹੈ :

"ਤੇਰੇ ਬੰਕੇ ਲੋਇਣ ਦੰਤ ਰੀਸਾਲਾ॥
ਸੋਹਣੇ ਨਕ ਜਿਨ ਲੰਮੜੇ ਵਾਲਾ॥
ਕੰਚਨ ਕਾਇਆ ਸੁਇਨੇ ਕੀ ਢਾਲਾ॥
ਸੋਵੰਨ ਢਾਲਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਮਾਲਾ ਜਪਹੁ ਤੁਸੀਂ ਸਹੇਲੀਹੋ॥
ਜਮ ਦੁਆਰਿ ਨ ਹੋਹੁ ਖੜੀਆ ਸਿਖ ਸੁਣਹੁ ਮਹੇਲੀਹੋ॥
ਹੰਸ ਹੰਸਾ ਬਗ ਬਗਾ ਲਹੈ ਮਨ ਕੀ ਜਾਲਾ॥
ਬੰਕੇ ਲੋਇਣ ਦੰਤ ਰੀਸਾਲਾ॥"[2]

ਏਥੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜੋ ਬੰਕੇ ਲੋਇਣ, ਦੰਤ ਰੀਸਾਲੇ, ਸੋਹਣਾ ਨੱਕ, ਲੰਮੜੇ ਵਾਲ ਅਤੇ ਕੰਚਨ ਕਾਇਆ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਸ਼ਿੰਗਾਰਮਈ ਸਰੂਪ ਭਗਤੀ ਮੱਤ ਦੇ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤੀ ਨੇ ਅਵੱਸ਼ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਪਰ 'ਲੰਮੜੇ ਵਾਲ' ਵਾਲਾ ਸਰੂਪ ਸਾਨੂੰ ਭਗਤ ਧਾਰਾ ਦੇ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕੁਝ ਅਧਿਕ ਸੰਕੇਤ ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਲੋਕ ਅਜਿਹੇ ਲੰਮੜੇ ਵਾਲਾਂ ਵਾਲਾ ਹੀ ਪਹਿਰਾਵਾ ਰੱਖਦੇ ਸਨ। ਸੋ ਲੰਮੜੇ ਵਾਲਾਂ ਵਾਲਾ ਸੰਕੇਤ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਵਿਚ ਇਸਲਾਮੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਸਮਿਲਤ ਹੋਣ ਦਾ

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਘਰੁ ੬.
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸ, ਛੰਤ.

ਹੀ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ। 'ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਮਾਲਾ' ਭਗਤੀ ਧਾਰਾ ਦੇ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤਾਂ ਦਾ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਏਥੇ ਦੋਵਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਤੋਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਚੁਣਕੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰਮਈ ਵਿਵਰਣ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਸ਼ਿੰਗਾਰਮਈ ਵਰਣਨ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਅਧਿਕ ਆਕ੍ਰਸ਼ਣ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਏਥੇ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਹੋਇਆ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਖਿੱਚ ਨੂੰ ਤੀਬਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਿਰਜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਅਜਿਹੀ ਖਿੱਚ ਨੂੰ ਤੀਬਰ ਕਰਨ ਲਈ ਯੋਗ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਉਲੀਕਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਏਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਕੇਂਦ੍ਰੀਯ ਜਾਂ ਸੰਵੇਦਨੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਬਖ਼ਸ਼ਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਕ੍ਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਰਸ-ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਸ਼ਿੰਗਾਰਮਈ ਉਲੇਖ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਾਧਾਰਣ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਜਾਂ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਤੋਂ ਭਿਨ ਉਜ੍ਵਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਦੀ ਹੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਕਰੁਣ ਰਸ :

ਕਰੁਣ ਰਸ ਦਾ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਸ਼ੋਕ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਨੂੰ ਵੈਰਾਗ ਅਤੇ ਉਦਾਸੀ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ੋਕਮਈ, ਵੈਰਾਗਮਈ ਅਤੇ ਉਦਾਸੀ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਮਨ ਦੀ ਉਪਭਾਵਿਕ ਪੱਧਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਜੋ ਕੇਵਲ ਮਨ ਉਤੇ ਛਿੰਣ-ਭੰਗਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਛੱਡ ਕੇ ਸਮਾਪਤ ਹੋ ਜਾਏ। ਕਰੁਣ ਰਸ ਵਿਚ ਸ਼ੋਕ ਜਾਂ ਵੈਰਾਗ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਵਚੇਤਨ ਤਕ ਪਸਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹੋ ਕਿ ਉਸ ਦੇ ਆਤਮ ਵਿਚ ਰਮ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੋਕ-ਭਾਵ ਜਦੋਂ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਮਨ ਜਾਂ ਅਵਚੇਤਨ ਤੱਕ ਪਸਰ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਡਾ. ਜੁੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਮਨਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਅਚੇਤ ਹੀ ਛੋਹ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦਾ, 'ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[1] ਪੱਛਮੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚਿੰਤਕ ਅਰਸਤੂ ਆਪ ਕਥਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਭਾਵ ਜੋ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਟੁੰਬ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਹੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀਆਂ ਆਤਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹਿਲਾ ਸਕਦਾ ਹੈ,[2] ਅਰਥਾਤ ਭਾਵ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਸਭ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਅਜਿਹਾ ਸ਼ੋਕ-ਭਾਵ ਸਰਬ-ਸਾਂਝਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਚਾਰੀਆ ਅਭਿਨਵ ਭਾਰਤੀ ਇਸ ਨੂੰ ਭਾਵ ਦਾ ਸਾਧਾਰਣੀਕਰਣ ਆਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਮਾਣਨ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਅਗੇ ਲੰਘ ਚੁਕਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[3] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਰੁਣ ਰਸ ਵਿਅਕਤੀ-ਗਤ ਦੀ ਥਾਂ ਭਾਵੇਂ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਜਾਂ ਸਾਧਾਰਣੀਕਰਣ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੇ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ, ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ, ਕਰੁਣ

---

1. Dr. Jung, *The Psychological Types*, pp. 613-615.
2. Aristotle, *The Politics*, (J. Burnet's translation), Cambridge University Press, 1903, p. 126.
3. "...he (Abinava Bharti) said that Karuna is nothing but grief (Sokä) as completely universalised and being experienced by aesthete who is completely free from all elements of individuality."

- Dr. K. C. Pandey, op. cit., p. 218.

ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ-ਜਗਤ ਦੇ ਕਿਸੇ ਸ਼ੋਕ ਜਾਂ ਵੈਰਾਗ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ। ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਰਥਾਂ ਅਥਵਾਂ ਗੁਣ-ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਏਥੇ ਵੀ ਕਰੁਣ ਰਸ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਧਾਰਣ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਏਥੇ ਨਾਇਕਾ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਕੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਤੋਂ ਵਿਰਵੀ ਹੋ ਕੇ ਸ਼ੋਕ-ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੀ ਹੈ :

"ਹਰਿ ਬਿਨੁ ਕਿਉ ਰਹੀਐ ਦੁਖ ਬਿਆਪੈ॥
ਜਿਹਵਾ ਸਾਦੁ ਨ ਫੀਕੀ ਰਸ ਬਿਨੁ ਬਿਨੁ ਪ੍ਰਭ ਕਾਲੁ ਸੰਤਾਪੈ॥"[1]
"ਹਰਿ ਬਿਨੁ ਕਿਉ ਜੀਵਾ ਮੇਰੀ ਮਾਈ॥"[2]
"ਹਰਿ ਬਿਨੁ ਕਿਉ ਧੀਰੈ ਮਨੁ ਮੇਰਾ॥"[3]

'ਹਰਿ' ਤੋਂ ਬਿਨਾ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਨਾ ਧੀਰਜ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਜੀਅ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਇਕ ਵੱਡਾ 'ਦੁੱਖ' ਜਾਂ ਸ਼ੋਕ ਲੱਗ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਇਹ ਸ਼ੋਕ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਨਿਖੜਨ ਕਰਕੇ ਹੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਆਚਾਰੀਆਂ ਅਨੁਸਾਰ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸ਼ੰਕਰ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਨਿਖੇੜਨ ਵਾਲੀ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਮਾਇਆ' ਹੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਲੀਣ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਣ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਵਿਛੜਣ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰੁਣਾਮਈ ਹੈ ਜੋ ਕਰੁਣ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਮਾਇਆ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਊਣਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਭਾਸਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ-ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਦ ਉਹ ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਕੇਵਲ ਪਾਣੀ ਦੇ ਬੁਲਬਲੇ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜੋ ਮੁੜ ਪਾਣੀ ਵਿਚ ਹੀ ਰਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਣੀ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਜਿਵੇਂ ਬੁਲਬੁਲਾ ਨਹੀਂ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਅੱਡ ਮਾਇਆ ਦਾ ਕੋਈ ਵੱਖਰਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਨਹੀਂ।[4] ਸੋ 'ਮਾਇਆ' ਜਦੋਂ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਲਈ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਧਾਰਣ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਅਸਲ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਨਿਖੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਫਲ ਸ੍ਰੂਪ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਸ਼ੋਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਪਈ ਵਿੱਥ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮੂਲ ਸਮਸਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਥ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਭਾਵ ਕੇਵਲ 'ਸ਼ੋਕ' ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਕਰੁਣ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਰੁਣ ਰਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰਸ ਜਾਂ ਕੇਵਲ ਇਕੋ ਇਕ ਰਸ ਆਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਵਭੂਤੀ ਕੇਵਲ ਕਰੁਣ ਰਸ ਨੂੰ ਹੀ ਰਸ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਬਾਕੀ ਰਸ ਉਸ ਦੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰੁਣ ਰਸ ਅਧੀਨ ਹੀ ਹਨ।[5]

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਾਰੰਗ। ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੧.
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਾਰੰਗ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧.
3. ਉਹੀ।

4 & 5. "There is only one Rasa. That is Karuna, which, because of the relation with different causes, the situations, and appears in different forms (Such as those of 'Srngara' etc.), just as water appears as whirl-pool, bubble, wave, though all that is nothing, but water." - Translated by K.C. Pandey, op. cit., p. 647. From, Bhavabuti, Uttara rama and Carita, Act III, p. 47.

ਵਿਪਰਲੰਭ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਵਿਚ ਵੀ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਨਿਰਾਸ਼ਾ-ਜਨਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਕਰੁਣ ਰਸ ਵਿਚ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਸ਼ਿੰਗਾਰ-ਰਹਿਤ ਹੋ ਕੇ ਸ਼ੋਕ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਿਆਪਕ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸ਼ੋਕ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਮਨ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਪੂਰਣ-ਸਹਿਤ ਰਮ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਚਿੰਤਕ ਦੀਖਸ਼ਤ ਦੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰੁਣ ਰਸ ਦੀ ਹੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਦੀ ਹੈ।[1] ਡਾ. ਪਾਂਡੇ ਦੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਜੇ ਕਰ ਕਰੁਣ ਰਸ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਸਹਿਤ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਇਸ ਨੂੰ 'ਕਰੁਣ-ਵਿਪਰਲੰਭ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[2] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦੋਂ ਕਰੁਣ-ਵਿਪਰਲੰਭ ਜਾਂ ਕਰੁਣ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਸ਼ੋਕ ਜਾਂ ਦੁੱਖ ਦੇ ਭਾਵ ਪ੍ਰਗਟਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਕਲੇਸ਼ ਵਿਚ ਸੁੱਟਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਅਭਿਨਵਗੁਪਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਸ਼ੋਕ-ਭਾਵ ਜਦੋਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨਾ ਹੋਕੇ[3] ਕਲਾਤਮਿਕ ਵਿਧੀ ਸਹਿਤ ਸਾਧਾਰਣੀਤੱਵ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਧਾਰਣ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਹ ਸੌਂਦਰਯ ਵਲ ਵੱਧ ਕੇ ਅਰਸਤੂ ਅਨੁਸਾਰ 'ਕਥਾਰਸਿਸ' ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਹੀ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਥੇ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਵੇਚਨ ਹੋ ਕੇ ਭਾਵ ਅਨੰਦ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।[4] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦੋਂ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਕਰੁਣ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਵੀ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਦੂਰ ਬ੍ਰਹਮ-ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਵਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਅਨੁਭਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸੌਂਦਰਯ ਦਾ ਅਰਥ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਸ਼ੋਕ ਮਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੋ ਸ਼ੋਕ-ਭਾਵ ਕਰੁਣ ਰਸ ਦਾ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਹੈ। ਨਾਮ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਵਿਅਕਤੀ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਦੂਰ 'ਜੰਜਾਲ' 'ਪਿਆਰ ਜੀਅੜਾ', ਅਤੇ 'ਸੰਸਾਰ', 'ਮਾਇਆ', 'ਮੋਹੁ', 'ਭਰਮੁ' ਵਿਚ ਭੁੱਲੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਦੇ ਆਲੰਬਨ ਹਨ। ਮਾਇਆ ਜਾਲ ਵਿਚ ਮੱਛੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਦਾ ਫਸਣਾ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਦੀਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਦਾ ਮੱਛੀ ਵਾਂਗ ਤੜਪਣਾ ਅਨੁਭਾਵ ਹਨ ਅਤੇ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਸੰਚਾਰੀ ਭਾਵ ਹਨ ਜੋ ਨਿਮਨ ਲਿਖਤ ਕਾਵਿ-ਬੰਦ ਦੁਆਰਾ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ :

"ਮੇਰੇ ਜੀਅੜਿਆ ਪਰਦੇਸੀਆ ਕਿਤੁ ਪਵਹਿ ਜੰਜਾਲੇ ਰਾਮ॥
ਸਾਚਾ ਸਾਹਿਬੁ ਮਨਿ ਵਸੈ ਕੀ ਫਾਸਹਿ ਜਮਜਾਲੇ ਰਾਮ॥
ਮਛੁਲੀ ਵਿਛੁੰਨੀ ਨੈਣ ਰੁੰਨੀ ਜਾਲੁ ਬਧਿਕ ਪਾਇਆ॥
ਸੰਸਾਰੁ ਮਾਇਆ ਮੋਹੁ ਮੀਠਾ ਅੰਤਿ ਭਰਮੁ ਚੁਕਾਇਆ॥
ਭਗਤਿ ਕਰਿ ਚਿਤੁ ਲਾਇ ਹਰਿ ਸਿਉ ਛੋਡਿ ਮਨਹੁ ਅੰਦੇਸਿਆ॥

---

1. ਦੀਖਸ਼ਤ, ਰਸ-ਸਿਧਾਂਤ, ਸੁਰੂਪ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੰਨਾ 358
2. "Hence Certain authorities are of the view that where there is the mixture of Karuna with Vipralambha Srngara, and there fore, call the Rasa presented here as Karuna - *Vipralambha*." - Dr. Pandey, op. cit., p. 190.
3. Ibid., p. 215, (quoted).
4. Humphry House, *Aristotle's Poetics*, Lyall Book Depot., Ludhiana, 1965, p. III.

ਸਚੁ ਕਹੈ ਨਾਨਕ ਚੇਤਿ ਰੇ ਮਨ ਜੀਅੜਿਆ ਪਰਦੇਸੀਆ॥"[1]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹੇ ਮਾਇਆ ਗ੍ਰਸਤ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਅਤੇ 'ਸਾਚੇ ਸਾਹਿਬ' ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪਰਦੇਸੀ ਜੀਅੜੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਜਦੋਂ ਸ਼ੋਕ-ਭਾਵ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਕੇ ਸਾਨੂੰ ਕਰੁਣਾ ਰਸ ਦਾ ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਕਰੁਣਾ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਜਾਤੀ ਅਨੁਭਵ 'ਮੇਰੇ ਜੀਅੜਿਆ' ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਹ ਸ਼ੋਕ-ਅਨੁਭਵ ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਈ ਸੰਕਲਪ-ਵਿਧੀ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਨਾਲੋਂ ਜਾਤੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸ਼ੋਕ-ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਕਰਕੇ[2] ਸ਼ੋਕ ਦੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਤੀਖਣ ਗੰਭੀਰਤਾ ਵਿਚ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸ਼ੋਕ-ਭਾਵ ਦੀ ਤੀਖਣਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਫਿਰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਨਾਲ ਕਰੁਣਾ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਨ ਲਈ ਯੋਗ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਆਧਾਰਿਤ ਕਾਵਿ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਅਥਵਾ ਯੋਗ ਕਾਵਿ-ਵਾਤਾਵਰਣ ਚੁਣਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਰਸ ਆਸਵਾਦਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ 'ਕਾਲਾ-ਹਰਣ' ਅਤੇ 'ਭੰਵਰ ਫੂਲ ਭਵੰਤੇ' ਸੰਵੇਦਾਨਾਤਮਿਕ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ 'ਫਲੁ ਮੀਠਾ', 'ਫੂਲਿ ਭਵੰਤਿਆ' ਦੇ ਸੰਕੇਤਾਮਿਕ ਸੰਜਮਮਈ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਨੂੰ ਹਰਣ ਅਤੇ ਭੰਵਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਾਲਪਨਿਕ ਅਤੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :

"ਤੂੰ ਸੁਣਿ ਹਰਣਾ ਕਾਲਿਆ ਕੀ ਵਾੜੀਐ ਰਾਤਾ ਰਾਮ॥
ਬਿਖੁ ਫਲੁ ਮੀਠਾ ਚਾਰਿ ਦਿਨ ਫਿਰ ਹੋਵੇ ਤਾਤਾ ਰਾਮ॥"[3]

....

"ਭਵਰਾ ਫੂਲਿ ਭਵੰਤਿਆ ਦੁਖੁ ਅਤਿ ਭਾਰੀ ਰਾਮ॥
ਮੈਂ ਗੁਰੁ ਪੂਛਿਆ ਆਪਣਾ ਸਾਚਾ ਬੀਚਾਰੀ ਰਾਮ॥"[4]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਨਾਲ ਇਕ ਤਾਂ ਕਾਲਾ ਹਰਣ, ਬਿਖ ਫਲ ਮੀਠਾ, ਭਵਰਾ ਫੂਲ ਭਵੰਤਾ ਆਦਿ ਸੰਵੇਦਨਮਈ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬ ਸਿਰਜਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਹਰਣ ਅਤੇ ਭੰਵਰ ਨੂੰ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਾ ਕੇ ਉਚੇਰੇ ਕਰੁਣਾ-ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਏਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਮਾਇਆ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾ ਰਹੇ ਹਨ ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹੋ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਏਥੇ ਦਰਸ਼ਨ ਜਾਂ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਭਾਵ ਜਾਂ ਰਸ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਣ ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਵਿਚ ਸਫਲਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਭੰਵਰੇ ਅਥਵਾ ਆਤਮਾ ਦਾ ਛਿਣ ਭੰਗਰੇ ਫੁਲਾਂ ਜਾਂ ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਭੁਲਣ ਦਾ ਕਰਮ ਅਤਿਅੰਤ ਦੁਖਿਆਰਾ ਅਤੇ ਸ਼ੋਕਮਈ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਰਥੀ ਸ਼ੋਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮ ਤੱਕ ਪਸਰਨ ਕਰਕੇ ਆਤਮਿਕ ਸ਼ੋਕ-ਭਾਵ ਨੂੰ ਉਤੇਜਿਤ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਤਮਿਕ ਸ਼ੋਕ-ਭਾਵ ਦਾ[5] ਰਸ ਅਤੇ ਆਤਮ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਨੰਦ ਹੀ ਵਾਸਤਵ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਛੰਤ, ਘਰੁ ੩.
2. F. L. Lucas, *Tragedy,* The Hodarth Press, London, 1957, p. 75.
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਛੰਤ, ਘਰੁ ੩.
4. ਉਹੀ।
5. ਡਾ. ਨਗੇਂਦ੍ਰ, *ਰਸ ਸਿਧਾਂਤ*, ਪੰ. 125.

ਉਚੇਰੇ ਕਰੁਣ-ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਸੰਪੂਰਣ ਸਾਹਿਤ ਰਸ ਦਾ ਆਸਵਾਦਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਕਲਾਤਮਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਹਾਸ ਰਸ :

ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਭਾਰਤੀ ਆਚਾਰੀਆ ਧੰਨਜਯ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ 'ਦਸਰੂਪ' ਵਿਚ ਹਾਸ ਰਸ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਾਸਾ ਕਿਸੇ ਦੇ ਅਜੀਬ ਕਰਮ ਕਰਕੇ ਜਾਂ ਅਜੀਬ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[1] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਜੀਬ ਸ਼ਬਦਾਂ, ਅਜੀਬ ਕਰਮਾਂ ਅਤੇ ਅਜੀਬ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਿਆਪਕ ਕਰਕੇ ਹੀ ਹਾਸ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਹਾਸ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕੇਵਲ ਅਸਾਧਾਰਣ ਸ਼ਬਦਾਂ ਜਾਂ ਕਰਮਾਂ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸਗੋਂ ਉਹ ਹਾਸ ਰਸ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਤਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ ਦਰਸਾ ਕੇ ਹਾਸੇ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਸਿਰਜਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਹਾਸ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦੇ ਕੇ ਵਿਅੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਜੋ ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਪਿਆਰ ਤੋਂ ਵਿਰਵੇ ਹਨ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਕੇਵਲ ਰਸਮੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨੱਚਦੇ, ਗਾਉਂਦੇ ਅਤੇ ਸਿਰ ਖੇਹ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ 'ਵੇਖੈ ਲੋਕੁ ਹਸੈ ਘਰਿ ਜਾਇ' ਵਾਲੀ ਹਾਸ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਹੀ ਉਪਜਾਉਂਦੇ ਹਨ:

"ਵਾਇਨਿ ਚੇਲੇ ਨਚਨਿ ਗੁਰ॥ ਪੈਰ ਹਲਾਇਨਿ ਫੇਰਨਿ ਸਿਰ॥
ਉਡਿ ਉਡਿ ਰਾਵਾ ਝਾਟੈ ਪਾਇ॥ ਵੇਖੈ ਲੋਕੁ ਹਸੈ ਘਰਿ ਜਾਇ॥
ਰੋਟੀਆ ਕਾਰਣਿ ਪੂਰਹਿ ਤਾਲ॥ ਆਪੁ ਪਛਾੜਹਿ ਧਰਤੀ ਨਾਲਿ॥"[2]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਟੁੱਟੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਹਾਸ ਰਸ ਦਾ ਸਥਾਈ ਹਾਸ-ਭਾਵ ਉਦੇਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਟੁੱਟੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਮੁੱਖ ਵਿਅਕਤੀ ਹਾਸ ਰਸ ਦਾ ਆਲੰਬਨ ਹਨ। ਝਾਟਾ ਖਿਲਰਣ ਵਾਲੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਦੀਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਚਨਾ, ਪੈਰ ਹਲਾਉਣੇ, ਸਿਰ ਫੇਰਨਾ ਆਦਿ ਸਭ ਅਨੁਭਾਵ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਹਾਸ-ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਲਈ ਯੋਗ ਹੀ ਹਾਸ-ਪਰਿਸਥਿੱਤੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਹਾਸ ਰਸ ਦਾ ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹਾਸ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਅਜੀਬ ਸ਼ਬਦਾਂ, ਕਰਮਾਂ ਅਤੇ ਪਹਿਰਾਵੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁੱਤ ਹੋਈ ਹੈ, ਜੋ ਵਾਸਤਵ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਡਾ. ਪਾਂਡੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹਾਸ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਲਈ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[3] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹੀ ਹਾਸ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦਾ ਜਦੋਂ ਵਿਅੰਗ-ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਅਸਲ ਵਿਚ ਉਹ ਬ੍ਰਹਮ ਸੰਬੰਧੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਟੁੱਟੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਾਲਤ ਉੱਤੇ ਹੱਸਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਬਰਗਸਾਂ ਸਾਡੇ ਏਸੇ ਮੱਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਾਸ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਚੇਤਨਾ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਤੋਂ ਵਿਪਰੀਤ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਾਪਰ ਜਾਣ ਨਾਲ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੀ

---

1. ਧੰਨਜਯ, *ਦਸ-ਰੂਪ*, 4.82.
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।
3. Dr. Pandey, op. cit., p. 213.

ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਹਾਸ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਲਈ ਯੋਗ ਕਲਾਤਮਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਢੁੱਕਵੀਂ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਕਰਮ ਅਤੇ ਪਹਿਰਾਵੇ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਕੇ ਸਾਨੂੰ ਸਾਧਾਰਣ ਹਾਸ ਰਸ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਉਚੇਰੇ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੇ ਹਾਸ ਰਸ ਦਾ ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਹਾਸ ਰਸ ਸਾਧਾਰਣ ਹਾਸ ਰਸ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਚੇਤਨ-ਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹਾਸ ਰਸ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਰਾਹੀਂ ਇਕ ਤਿੱਖਾ ਵਿਅੰਗ ਲਾਕੇ ਚੇਤੰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜਿਹੇ ਚੇਤਨ-ਅਹਿਸਾਸ ਦਾ ਰਸ ਦੇਣ ਵਿਚ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਹੈ।

ਅਦਭੁਤ ਰਸ :

ਅਦਭੁਤ ਰਸ ਦਾ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਹੈਰਾਨੀ ਜਾਂ ਅਸਚਰਜਤਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਇਹ ਅਸਚਰਜ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਿਦਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਸਭ ਤਾਰਕਿਕ ਪੱਧਰਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਇਕ ਅਸਚਰਜਮਈ ਜਾਂ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਭਾਰਤੀ ਚਿੰਤਕ ਅਭਿਨਵ ਭਾਰਤੀ ਵੀ ਇਸੇ ਹੀ ਅਤਾਰਕਿਕ ਮਾਨਸਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਅਸਚਰਜ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਦਭੁਤ ਰਸ ਦੇ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।[1] ਮਨੁੱਖ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੁਝ ਅਸਚਰਜ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨ, ਜੋ ਤਰਕ-ਆਧਾਰਿਤ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਵਿਚ ਵੀ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਸਥੂਲਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਨਿਰਾਕਾਰਤਾ (abstraction) ਵਿਚ ਚਿਤਵਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਹੈ। ਪਦਾਰਥ ਨਿਰਾਕਾਰ ਸ਼ਕਤੀ-ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਹੋ ਕੇ ਅਤਾਰਕਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਿਆ ਹੈ। ਹੈਜ਼ਨਬਰਗ ਨੇ ਏਸੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਅਤਾਰਕਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਹੀ ਆਪਣਾ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨਿਸਚਤਵਾਦ (indeterminacy) ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਗਿਆਨੀ ਜੇਮਜ਼ ਜੀਨਜ਼ ਅਤੇ ਐਡਿਗੰਟਨ ਵੀ ਪਦਾਰਥ ਵਿਚ ਵਿਆਪਕ ਨਿਰਾਕਾਰਤਾ ਉਤੇ ਤਰਕ ਤੋਂ ਪਾਰ ਅਸਚਰਜ ਹੀ ਰਹਿ ਗਏ ਹਨ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਅਜਿਹੀ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਖੋਜ ਨੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਅਤੇ ਅਸਚਰਜ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦੋਂ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਦਭੁਤ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਦੇ ਅਸਚਰਜਮਈ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਨੂੰ ਐਵੇਂ ਸੀਮਿਤ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ ਸਗੋਂ ਵਿਸ਼ਾਲਤਰ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਅਸਚਰਜਮਈ ਅਤੇ ਵਿਸਮਾਦਜਨਕ ਅਨੁਭਵੀ ਗਿਆਨ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

"ਆਦਿ ਕਉ ਵਿਸਮਾਦੁ ਵੀਚਾਰੁ ਕਥੀਅਲੇ
ਸੁੰਨ ਨਿਰੰਤਰਿ ਵਾਸੁ ਲੀਆ॥"[2]

---

1. "The basic mental state or emotion of Adhbuta Rasa is wonder that is due to the perception of what is looked upon as impossible at the empirical level."
- Tr. by Dr. Pandey, op. cit., p. 330.

2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ, ਪਉੜੀ।

ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਅਤਾਰਕਿਕ ਅਤੇ ਰਹੱਸਮਈ ਹੈ ਜੋ ਕੇਵਲ ਵਿਸਮਾਦ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਹੀ ਵਿਦਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਹਰ ਵਸਤ ਪੌਣ, ਪਾਣੀ, ਬੈਸੰਤਰ, ਧਰਤੀ, ਪਦਾਰਥ ਅਤੇ ਜੀਅ, ਨਾਦ ਆਦਿ ਸਭ ਕੁਝ ਬਾਰੇ ਸੰਪੂਰਣ-ਸਹਿਤ ਜਾਣ ਲੈਣਾ ਤਰਕ ਤੋਂ ਪਾਰ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ, ਅਸਚਰਜਮਈ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸਮਾਦ ਉਪਜਾਂਦੀ ਹੈ :

"ਵਿਸਮਾਦੁ ਨਾਦ ਵਿਸਮਾਦੁ ਵੇਦ॥ ਵਿਸਮਾਦੁ ਜੀਅ ਵਿਸਮਾਦੁ ਭੇਦ॥
ਵਿਸਮਾਦੁ ਰੂਪ ਵਿਸਮਾਦੁ ਰੰਗ॥ ਵਿਸਮਾਦੁ ਨਾਗੇ ਫਿਰਹਿ ਜੰਤ॥
ਵਿਸਮਾਦੁ ਪਉਣ ਵਿਸਮਾਦੁ ਪਾਣੀ॥
ਵਿਸਮਾਦੁ ਸਾਦਿ ਲਗਹਿ ਪਰਾਣੀ॥"[1]

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਪ੍ਰਤੱਖਸ਼ਣ (perception) ਸੰਬੰਧੀ ਅਜਿਹੀ ਅਸਚਰਜਮਈ ਵਿਸਮਾਦਜਨਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਨ ਨੂੰ ਲੁਪਤ ਕਰੀ ਬੈਠੀ ਹੈ। ਏਥੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਸਚਰਜਤਾ ਸਾਧਾਰਣਤਾ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਜਦੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਦਿ ਨੂੰ ਵਿਸਮਾਦ ਜਾਂ ਸੁੰਨ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਹ ਅਸਚਰਜਤਾ, ਉਚੇਰੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਅਲੌਕਿਕ ਜਾਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਡਾ. ਪਾਂਡੇ 'ਉਦਾਤ-ਤੱਤ' ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।[2] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਅਦਭੁਤ ਰਸ ਦਾ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਕੇਵਲ ਸਾਧਾਰਣ ਅਸਚਰਜਤਾ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਉਹ ਉਦਾਤੱਤ੍ਰੀ ਅਸਚਰਜਤਾ ਦਾ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਭਾਵ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਵੀ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਈ ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੇ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਜੇ ਚਿਤਵਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਇਹ ਅਸਚਰਜਮਈ ਭਾਵ ਮੂਲ ਭਾਵ ਹੈ, ਕਿਉਂ ਜੋ ਹਰ ਵਸਤ ਦੇ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਗਿਆਨ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਅਸਚਰਜਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸਮਾਦ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਭਾਵ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਦੀਖਸ਼ਤ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਇਉਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ :

"ਵਿਸ਼ਵਨਾਥ ਨੇ ਧਰਮ ਦੱਤ ਦੁਆਰਾ ਉਦਧ੍ਰਿਤ ਨਾਰਾਇਣ ਕਵੀ ਦਾ ਯਹ ਵਿਚਾਰ ਸਾਹਿਤਯ ਦਰਪਨ ਮੇਂ ਉਦਧ੍ਰਿਤ ਕੀਆ ਹੈ ਕਿ ਅਦਭੁਤ ਰਸ ਹੀ ਸਭ ਰਸੋਂ ਕੇ ਮੂਲ ਮੇਂ ਅਵਿਸਥਿਤ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਰਸ ਕਾ ਸਾਰ 'ਚਮਤਕਾਰ' ਹੈ। ਔਰ ਅਦਭੁਤ ਰਸ ਮੇਂ ਚਮਤਕਾਰ ਕੀ ਜੈਸੀ ਅਨਨਯ ਸਿਧਿ ਹੋਤੀ ਹੈ, ਵੈਸੀ ਕਿਸੀ ਦੂਸਰੇ ਮੇਂ ਨਹੀਂ।"[3] ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਦਭੁਤ ਰਸ ਦਾ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਇਕ ਤਾਂ ਉਦਾਤੱਤ੍ਰੀ ਅਸਚਰਜਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਇਸ ਨੂੰ ਮੂਲ ਭਾਵ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਚਿਤਵਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਦਭੁਤ ਰਸ ਦਾ ਆਲੰਬਨ ਸਭ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਆਦਿ ਹਨ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸਚਰਜਤਾ ਵਾਲਾ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਉਦੋਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ ਰੂਪ ਭਾਵ ਨੂੰ ਉਦੀਪਤ ਕਰਦਾ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ.
2. Dr. Pandey, op, cit., p. 219.
3. ਦੀਖਸ਼ਤ, ਰਸ-ਸਿਧਾਂਤ, ਸ੍ਵਰੂਪ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਰਾਜਕਮਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ, ਪੰਨਾ 370.

ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦੋਂ ਅਜਿਹੇ ਅਸਚਰਜਮਈ ਵਿਸਮਾਦ-ਭਾਵ ਨੂੰ ਕਾਵਿਮਈ ਰੂਪ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਭਾਵ ਅਤੇ ਰਾਗ ਨੂੰ ਅਤਿਅੰਤ ਕਾਵਿ-ਕੌਸ਼ਲਤਾ ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ "ਸੋ ਦਰੁ ਤੇਰਾ ਕੇਹਾ ਸੋ ਘਰੁ ਕੇਹਾ ਜਿਤੁ ਬਹਿ ਸਰਬ ਸਮਾਲੇ" ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਸਾਰਾ ਕਾਵਿ-ਵਾਤਾਵਰਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਹੀ ਅਦਭੁਤ ਰਸ ਦੇ ਅਸਚਰਜਮਈ ਭਾਵ ਦਾ ਆਸਵਾਦਨ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਕਰਵਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ :

"ਸੋ ਦਰੁ ਤੇਰਾ ਕੇਹਾ ਸੋ ਘਰੁ ਕੇਹਾ ਜਿਤੁ ਬਹਿ ਸਰਬ ਸਮਾਲੇ॥
ਵਾਜੇ ਤੇਰੇ ਨਾਦ ਅਨੇਕ ਅਸੰਖਾ ਕੇਤੇ ਤੇਰੇ ਵਾਵਣਹਾਰੇ॥
ਕੇਤੇ ਤੇਰੇ ਰਾਗ ਪਰੀ ਸਿਉ ਕਹੀਅਹਿ ਕੇਤੇ ਤੇਰੇ ਗਾਵਣਹਾਰੇ॥
ਗਾਵਨਿ ਤੁਧਨੋ ਪਉਣ ਪਾਣੀ ਬੈਸੰਤਰੁ ਗਾਵੈ ਰਾਜਾ ਧਰਮ ਦੁਆਰੇ॥
ਗਾਵਨਿ ਤੁਧਨੋ ਚਿਤੁ ਗੁਪਤ ਲਿਖਿ ਜਾਣਨਿ ਲਿਖਿ ਲਿਖਿ ਧਰਮੁ ਵੀਚਾਰੇ॥
ਗਾਵਨਿ ਤੁਧਨੋ ਈਸਰੁ ਬ੍ਰਹਮਾ ਦੇਵੀ ਸੋਹਨਿ ਤੇਰੇ ਸਦਾ ਸਵਾਰੇ॥
ਗਾਵਨਿ ਤੁਧਨੋ ਇੰਦ੍ਰ ਇੰਦ੍ਰਾਸਣਿ ਬੈਠੇ ਦੇਵਤਿਆ ਦਰਿ ਨਾਲੇ॥
ਗਾਵਨਿ ਤੁਧਨੋ ਸਿਧ ਸਮਾਧੀ ਅੰਦਰਿ ਗਾਵਨਿ ਤੁਧਨੋ ਸਾਧ ਬੀਚਾਰੇ॥
....
ਰੰਗੀ ਰੰਗੀ ਭਾਤੀ ਕਰ ਕਰ ਜਿਨਸੀ ਮਾਇਆ ਜਿਨ ਉਪਾਈ॥
ਕਰਿ ਕਰਿ ਦੇਖੈ ਕੀਤਾ ਆਪਣਾ ਜਿਉ ਤਿਸ ਦੀ ਵਡਿਆਈ॥
ਜੋ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਸੋਈ ਕਰਸੀ ਫਿਰਿ ਹੁਕਮੁ ਨ ਕਰਣਾ ਜਾਈ॥
ਸੋ ਪਾਤਿਸਾਹੁ ਸਾਹਾ ਪਤਿ ਸਾਹਿਬ ਨਾਨਕ ਰਹਣੁ ਰਜਾਈ॥"[1]

ਏਥੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ 'ਵਡਿਆਈ', 'ਅਸੰਖ ਰਾਗੀ, ਪਉਣ, ਪਾਣੀ, ਬੈਸੰਤਰ, ਈਸਰ ਬ੍ਰਹਮਾ ਦੇਵੀ, ਇੰਦ੍ਰ ਦੇਵਤੇ ਆਦਿ' ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਸਭ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਉਸ ਦਾ ਗਾਇਣ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਅਕੱਥ ਹੈ।[2] ਇਹ ਇਕ ਵਾਸਤਵ ਸੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੱਤ ਹੈ ਜੋ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਵਿਸ਼ਾਲ ਗਾਇਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਚਮਤਕਾਰ ਹੈ, ਜੋ ਉਦਾਤਤ੍ਰੀ ਅਸਚਰਜਮਈ ਭਾਵ ਨੂੰ ਉਦੇਮਾਨ ਕਰਕੇ ਅਦਭੁਤ ਬਖਸ਼ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦਾ ਆਸਵਾਦਨ ਸਾਨੂੰ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾਵਿਕ ਵਿਸਮਾਦਮਈ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਿਚ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇਉਂ ਜੀਵ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ 'ਰਮਜ਼ ਅਤੇ ਭੇਦ' ਭਰੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਨਾਲ ਸਾਧਾਰਣ ਅਦਭੁਤ ਰਸ ਨੂੰ ਉਚੇਰੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਲਿਆਕੇ ਉਦਾਤਤ੍ਰੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਾਨੂੰ ਤਰਕ ਤੋਂ ਅਗੇ ਇਕ ਨਵ-ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਘਰੁ ੧.
2. "ਸੁਣ ਵਡਾ ਆਖੈ ਸਭ ਕੋਇ॥ ਕੇ ਵਡ ਵਡਾ ਡੀਠਾ ਹੋਇ॥
ਕੀਮਤਿ ਪਾਇ ਨ ਕਹਿਆ ਜਾਇ॥ ਕਹਣੈ ਵਾਲੇ ਤੇਰੇ ਰਹੇ ਸਮਾਇ॥
ਵਡੇ ਮੇਰੇ ਸਾਹਿਬਾ ਗਹਿਰ ਗੰਭੀਰਾ ਗੁਣੀ ਗਹੀਰਾ॥
ਕੋਇ ਨ ਜਾਣੈ ਤੇਰਾ ਕੇਤਾ ਕੇਵਡੁ ਚੀਰਾ॥" – ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੨.

ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਦਾ ਹੀ ਰਸ-ਆਸਵਾਦਨ ਸਾਨੂੰ ਵਿਸਮਾਦਮਈ ਪਰਿਸਥਿੱਤੀ ਵਿਚ ਲੀਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਵੀਭਤਸ ਰਸ :

ਵੀਭਤਸ ਰਸ ਦਾ ਆਸਵਾਦਨ ਅਸੀਂ ਘਿਰਣਾਮਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਭਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਰਸ ਦਾ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਘਿਰਣਾ-ਭਾਵ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਆਲੰਬਨ ਘਿਰਣਾਮਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਰਾਗ ਮਾਝ, ਵਾਰ ਦੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਆਏ ਸ਼ਬਦ, ਜੂਠ, ਮੈਲ ਆਦਿ ਵੀਭਤਸ ਰਸ ਦੇ ਉਦੀਪਨ ਭਾਵ ਹਨ ਅਤੇ ਸਿਰ ਖੋਹਾਈ, ਜੂਠ ਖਾਣਾ ਆਦਿ ਇਸ ਰਸ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਹਨ। ਮੰਗ ਮੰਗ ਖਾਣ ਦੀ ਲਾਲਸਾ ਸੰਚਾਈ ਭਾਵ ਨੂੰ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।[1] ਘਿਰਣਾ-ਭਾਵ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਮੰਦੇ ਕਰਮਾਂ, ਮੰਦਾ ਬੋਲਣ ਅਤੇ ਮੰਦਾ ਸੋਚਣ ਤੋਂ ਹਟਾਉਣ ਲਈ ਉਦੇਮਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਸਤਿੰ: ਸ਼ਿਵੰ: ਸੁੰਦਰੰ: ਦੇ ਗੁਣ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਸਕੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਦ ਵੀ ਕਿਤੇ ਵੀਭਤਸ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਹੋਈ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਮਾਇਆ ਗ੍ਰਸਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਰਸ ਦੁਆਰਾ ਭੈਭੀਤ ਕਰਕੇ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਆਤਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਲ ਪ੍ਰੇਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਡਾ. ਪਾਂਡੇ ਵੀ ਸਾਡੇ ਇਸ ਮੱਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵੀਭਤਸ ਰਸ ਸਾਨੂੰ ਸਰਬ ਉਤਮ ਮਨੋਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ।[2] ਇਹ ਰਸ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉੱਤਮ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਵੀ ਸਾਧਾਰਣ ਘਿਰਣਾਮਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਅਗੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਅਭਿਨਵ ਭਾਰਤੀ ਨੇ ਵੀਭਤਸ ਰਸ ਨੂੰ 'ਸੁਧ ਰਸ' ਮੰਨਿਆ ਹੈ।[3] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਵੀਭਤਸ ਰਸ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਛੋਂਹਦਾ ਹੈ :

"ਸਿਰ ਖੋਹਾਇ ਪੀਅਹਿ ਮਲਵਾਣੀ ਜੂਠਾ ਮੰਗਿ ਮੰਗਿ ਖਾਹੀ॥
ਫੋਲਿ ਫਦੀਹਤਿ ਮੁਹਿ ਲੈਨਿ ਭੜਾਸਾ ਪਾਣੀ ਦੇਖਿ ਸਗਾਹੀ॥
ਭੇਡਾ ਵਾਂਗੀ ਸਿਰੁ ਖੋਹਾਇਨਿ ਭਰੀਅਨਿ ਹਥ ਸੁਆਹੀ॥
ਮਾਊ ਪੀਊ ਕਿਰਤੁ ਗਵਾਇਨਿ ਟਬਰ ਰੋਵਨਿ ਧਾਹੀ॥"[4]
"ਮਨਮੁਖ ਸਦਾ ਕੂੜਿਆਰ ਭਰਮ ਭੁਲਾਣਿਆ॥
ਵਿਸਟਾਂ ਅੰਦਰਿ ਵਾਸੁ ਸਾਦੁ ਨ ਜਾਣਿਆ॥
ਵਿਣ ਨਾਵੈ ਦੁਖ ਪਾਇ ਆਵਣ ਜਾਣਿਆ॥
ਨਾਨਕ ਪਾਰਖੁ ਆਪਿ ਜਿਨਿ ਖੋਟਾ ਖਰਾ ਪਛਾਣਿਆ॥"[5]

ਏਥੇ ਘਿਰਣਾਮਈ ਭਾਵ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਸਾਰਾ ਘਿਰਣਾਮਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵੀਭਤਸ ਰਸ ਦਾ ਆਲੰਬਨ ਹੈ। ਜੂਠ, ਮੇਲ, ਭੇਡਾਵਾਗੀ ਸਿਰ ਖੋਹਾਇਨਿ, ਵਿਸਟਾ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਭਾਵ ਨੂੰ ਉਦੀਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਰੀ ਘਿਰਣਾਮਈ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਘਿਰਣਾ-

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ.
2. Dr. Pandey, op. cit., p. 213.
3. Translated by, Dr. Pandey, op. cit., p. 332.
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।
5. ਉਹੀ, ਵਾਰ, ਪਉੜੀ ੧੩.

ਭਾਵ ਉਦੇਮਾਨ ਕਰਕੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ 'ਨਾਵੇ' ਵਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਘਿਰਣਾ-ਭਾਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ 'ਸਿਰ ਖੋਹਾਇ' 'ਪੀਅਹਿ ਮਲਵਾਣੀ', 'ਜੂਠਾ ਮੰਗਿ ਮੰਗਿ ਖਾਹੀ', 'ਫੋਲਿ ਫਦੀਹਤਿ', 'ਮੁਹਿ ਲੈਨਿ ਭੜਾਸਾ', 'ਸਿਰ ਖੋਹਾਇਨਿ', 'ਟਬਰ ਰੋਵਨਿ ਧਾਹੀ', 'ਮਨਮੁਖ ਸਦਾ ਕੂੜਿਆਰ', 'ਵਿਸਟਾ ਅੰਦਰਿ ਵਾਸ', ਆਦਿ ਯੋਗ ਸ਼ਬਦ-ਚੋਣ ਰਾਹੀਂ ਭਾਵ ਨੂੰ ਉਦੀਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਸਾਨੂੰ ਵੀਭਤਸ ਰਸ ਦਾ ਆਸਵਾਦਨ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜਿਹਾ ਰਸ-ਆਸਵਾਦਨ ਨਾਮ ਵਲ ਵੀ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ। ਵੀਭਤਸ ਰਸ ਦੀ ਸਫਲ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਇਕ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਕੌਸ਼ਲਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ 'ਨਾਮ' ਵਲ ਪ੍ਰੇਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਹੋਰ ਵੀ ਵੱਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਵੀਭਤਸ ਰਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉਚੇਰੇ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਭਿਆਨਕ ਰਸ :

ਭਿਆਨਕ ਰਸ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਭੈ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਰਸ ਦਾ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਭੈ ਹੀ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਣ ਪੱਖ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਭੈ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਆਪਣੇ ਦੁਸ਼ਮਨ, ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਅਤੇ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਭੁਚਾਲਾਂ, ਤੂਫ਼ਾਨਾਂ ਆਦਿ ਕਰਕੇ ਉਦੇਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਭੈ-ਭਾਵ ਅਜਿਹੇ ਲੌਕਿਕ ਜਗਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨਾ ਕਿਸੇ ਦੁਸ਼ਮਨ ਜਾਂ ਬਾਦਸ਼ਾਹ (ਬਾਬਰ) ਤੋਂ ਭੈ ਭੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਗੁਣਾਤਮਕ (ਭੂਚਾਲ ਆਦਿ) ਪਰਿਵਰਤਨ ਤੋਂ ਡਰਦੇ ਹਨ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਭੈ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਤਮ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ 'ਆਤਮ ਚੀਨਣ' ਲਈ ਪ੍ਰੇਰ ਰਹੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਉਸ ਦੀ ਆਤਮਾ ਮਾਇਆ ਵਿਚ ਮਲੀਨ ਨਾ ਹੋ ਜਾਵੇ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਦੀ ਮੈਲ ਦਾ ਭੈ ਹੀ ਚੇਤੰਨ ਕਰਵਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਾਇਆਵਾਦੀ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਗਰਬ, ਜਬਰ, ਜ਼ੁਲਮ, ਕਾਮ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਹੰਕਾਰ ਆਦਿ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਪਰ ਅਜਿਹੇ ਹੰਕਾਰੀ ਨੂੰ ਜਦ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸਾਹਵੇਂ ਲੇਖਾ ਦੇਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ "ਥਾਉ ਨ ਪਾਇਨਿ ਕੂੜਿਆਰ ਮੁਹ ਕਾਲੇ ਦੋਜਕਿ ਚਾਲਿਆ"[1] ਅਨੁਸਾਰ ਵੱਖ ਚੁਣ ਕੇ ਨਰਕ ਦੀ ਅੱਗ ਵਿਚ ਸੁਟਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਗਲ ਵਿਚ ਸੰਗਲ ਘਤੇ[2] ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਉਂ ਉਸ ਨੂੰ ਭੈ-ਭੀਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹੇ ਭੈ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਨੂੰ ਅਤਿਅੰਤ ਹੀ ਯੋਗ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਹੁਕਮ ਕੀਏ ਮਨਿ ਭਾਵਦੇ ਰਾਹਿ ਭੀੜੈ ਅਗੈ ਜਾਵਣਾ।
ਨੰਗਾ ਦੋਜਕਿ ਚਾਲਿਆ ਤਾ ਦਿਸੈ ਖਰਾ ਡਰਾਵਣਾ॥
ਕਰਿ ਅਉਗਣ ਪਛੋਤਾਵਣਾ॥"[3]
"ਕੂੜੁ ਕਲਰੁ ਤਨੁ ਭਸਮੈ ਢੇਰੀ॥ ਬਿਨੁ ਨਾਵੈ ਕੈਸੀ ਪਤਿ ਤੇਰੀ॥

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਪਉੜੀ।
2. ਉਹੀ।
3. ਉਹੀ।

ਬਾਧੇ ਮੁਕਤ ਨਾਹੀ ਜੁਗ ਚਾਰੇ ਜਮ ਕੰਕਰਿ ਕਾਲ ਪਰਾਤਾ ਹੇ॥
ਜਮ ਦਰਿ ਬਾਧੇ ਮਿਲਹਿ ਸਜਾਈ॥
ਤਿਸੁ ਅਪਰਾਧੀ ਗਤਿ ਨਹੀਂ ਕਾਈ॥
ਕਰਣ ਪਲਾਵ ਕਰੇ ਬਿਲਲਾਵੇ ਜਿਉ ਕੁੰਡੀ ਮੀਨੁ ਪਰਾਤਾ ਹੇ॥
ਸਾਕੁਤ ਫਾਸੀ ਪੜੇ ਇਕੇਲਾ॥ ਜਮ ਵਸਿ ਕੀਆ ਅੰਧੁ ਦੁਹੇਲਾ॥
ਰਾਮ ਨਾਮ ਬਿਨੁ ਮੁਕਤਿ ਨ ਸੂਝੇ ਆਜੁ ਕਾਲਿ ਪਰਿਜਾਤਾ ਹੇ॥"[1]

ਏਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ 'ਰਾਹਿ ਭੀੜੇ', 'ਕੈਸੀ ਪਤਿ ਤੇਰੀ', 'ਦੋਜਕਿ', 'ਖਰਾ ਡਰਾਵਣਾ', 'ਭਸਮੇ ਢੇਰੀ', 'ਜਮ ਕੰਕਰਿ ਕਾਲਿਪਰਾਤਾ', 'ਜਮ ਦਰਿ ਬਾਧੇ', 'ਅਪਰਾਧੀ ਗਤਿ ਨਹੀਂ ਕਾਈ', 'ਜਿਉਂ ਕੁੰਡੀ ਮੀਨੁ ਪਰਾਤਾ ਹੇ', 'ਫਾਸੀ ਪੜੇ ਇਕੇਲਾ' ਆਦਿ ਚਿੱਤਰਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਡਰਾ ਰਹੇ ਹਨ ਅਥਵਾ ਭਿਆਨਕ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਨ ਲਈ ਭੈ ਦੇ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਨੂੰ ਉਦੇਮਾਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਵਿਮੁੱਖ ਜਾਂ ਮਨਮੁਖ ਵਿਅਕਤੀ ਇਸ ਭਾਵ ਦੇ ਆਲੰਬਨ ਹਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਭੈ ਜਗਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ-ਵਾਤਾਵਰਣ ਰਾਹੀਂ ਪੌਰਾਣਿਕ ਅਤੇ ਪਰੰਪਰਿਕ ਕਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਭਿਆਨਕ ਰਸ ਦਾ ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਵਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹੋ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਹੈ।

ਬੀਰ ਰਸ :

ਬੀਰ ਰਸ ਯੁੱਧਾਂ ਜਾਂ ਲੜਾਈਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਾਵਿ-ਰਸ ਹੈ। ਕਵੀ ਯੋਧੇ ਦਾ ਯੁਧ ਵਿਚ ਉਤਸ਼ਾਹ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਬੀਰ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬੀਰਤਾ ਦੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਉਤਸਾਹਿਤ ਕਰਨਾ ਇਸ ਰਸ ਦਾ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਾਧਾਰਣ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਯੁੱਧ ਅਤੇ ਯੁੱਧਾਂ ਦੇ ਹਥਿਆਰਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਅਪ੍ਰਾਪਤ ਹੀ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਬੀਰ-ਭਾਵ ਨੂੰ ਸਾਧਾਰਣ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਗੋਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਤੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਯੁੱਧ ਬੋਧ ਅਤੇ ਅਬੋਧ, ਸਤਿ ਅਤੇ ਅਸਤਿ, ਗੁਰਮੱਤ ਅਤੇ ਦੁਰਮੱਤ, ਸਹਿਜ ਅਤੇ ਹੰਕਾਰ ਵਿਚਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਅਤੇ ਮਨਮੁੱਖ ਦੇਵ ਅਤੇ ਦਾਨਵ, ਪੰਚ ਅਤੇ ਜਮ ਦਾ ਪ੍ਰਚੰਡ ਘੋਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਮਾਇਆ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪੰਚ ਅਤੇ ਦੂਤ, ਸੰਤ ਅਤੇ ਦੈਂਤ ਆਪੋ ਵਿਚ ਸੰਘਾਰਦੇ ਹਨ, ਅਕਾਲ ਅਤੇ ਕਾਲ ਦੇ ਬਾਣ ਚਲਦੇ ਹਨ:

"ਪੰਚ ਬਾਣ ਲੇ ਜਮ ਕਉ ਮਾਰੇ॥ ਗਗਨੰਤਰਿ ਧਣਖੁ ਚੜਾਇਆ॥"[2]
"ਤ੍ਰੈ ਲੋਕ ਦੀਪਕੁ ਸਬਦਿ ਚਾਨਣੁ ਪੰਚ ਦੂਤ ਸੰਘਾਰਹੇ॥"[3]
"ਦੈਤ ਸੰਘਾਰਿ ਸਤ ਨਿਸਤਾਰੇ।"[4]

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤੁਖਾਰੀ, ਛੰਤ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।

"ਆਪੇ ਸਤਿਗੁਰੁ ਸਬਦੁ ਬੀਚਾਰੇ॥ ਦੂਜੇ ਭਾਇ ਦੈਤ ਸੰਘਾਰੇ॥"[1]
"ਹਉਮੈ ਨਿਵਰੈ ਗੁਰ ਸਬਦੁ ਵੀਚਾਰੇ॥
ਚੰਚਲ ਮਤਿ ਤਿਆਗੇ ਪੰਚ ਸੰਘਾਰੇ॥"[2]
"ਜੋ ਉਪਜੋ ਸੋ ਕਾਲ ਸੰਘਾਰਿਆ . . .
ਕਾਲੁ ਨ ਛੋਡੇ ਬਿਨੁ ਗੁਰ ਕੀ ਸੇਵਾ॥"[3]

ਉਪਰੋਕਤ ਕਾਵਿ-ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਯੁੱਧ ਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਬੀਰ-ਰਸ ਨੂੰ ਆਤਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਤਸਾਹਿਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਬੀਰ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਨ ਲਈ ਯੋਗ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਸੂਰਬੀਰਾਂ ਅਤੇ ਯੁਧਾਂ ਵਾਲੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਵੀ ਕਲਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ :

"ਆਪੇ ਛਿੰਝ ਪਵਾਇ ਮਲਾ ਖਾੜਾ ਰਚਿਆ॥
ਲਥੇ ਭੜਥੂ ਪਾਇ ਗੁਰਮਖਿ ਮਚਿਆ॥
ਮਨਮੁਖ ਮਾਰੇ ਪਛਾੜਿ ਮੂਰਖ ਕਚਿਆ॥
ਆਪਿ ਭਿੜੈ ਮਾਰਿ ਆਪਿ ਆਪਿ ਕਾਰਜ ਰਚਿਆ॥"[4]

ਏਥੇ 'ਛਿੰਝ', 'ਮਲਾ ਖਾੜਾ ਰਚਿਆ', 'ਭੜਥੂ', 'ਮਚਿਆ', 'ਪਛਾੜਿ', 'ਭਿੜੈ' ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਯੁੱਧ-ਦ੍ਰਿਸ਼ ਨੂੰ ਹੀ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਯੁੱਧ ਵਿਚ ਲੜ ਰਹੇ ਯੋਧੇ ਆਲੰਬਨ ਹਨ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਬੀਰ-ਭਾਵ ਵਾਲੀ ਵਰਤੋਂ ਅਤੇ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਬੀਰ-ਭਾਵ ਨੂੰ ਉਦੀਪਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਯੋਧਿਆਂ ਦੇ ਕਰਮ ਬੀਰ-ਰਸ ਦੇ ਅਨੁਭਾਵ ਹਨ। ਉਪਰੋਕਤ ਕਾਵਿ-ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੁਆਰਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਬੀਰ ਰਸ ਦਾ ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਵਾ ਰਹੇ ਹਨ।

ਰੌਦ੍ਰ ਰਸ :

ਰੌਦ੍ਰ ਰਸ ਦਾ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਕ੍ਰੋਧ ਹੈ ਪਰ ਜਦ ਕ੍ਰੋਧ ਦਾ ਭਾਵ ਕਾਵਿ-ਰਸ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਕ੍ਰੋਧ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਸਾਧਾਰਣੀਕਰਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਸਾਮੂਹਿਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਇਹ ਭਾਵ ਪ੍ਰਗਟ ਤਾਂ ਅਵੱਸ਼ ਹੈ ਪਰ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਲੌਕਿਕ ਕਾਵਿ-ਰਸ ਵਿਚ ਇਸ ਭਾਵ ਦਾ ਸਾਧਾਰਣੀਕਰਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਉੱਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਕਾਰਜਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਕਈ ਗੁਸੇ, ਗਿਲੇ ਅਤੇ ਕ੍ਰੋਧ-ਭਾਵਨਾ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਰੌਦ੍ਰ ਰਸ ਦੇ ਆਲੰਬਨ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਹਨ, ਜੋ ਮਾਇਆ, ਲੋਭ, ਮੋਹ, ਹੰਕਾਰ, ਕਾਮਨਾਵਾਂ ਆਦਿ ਵਿਚ ਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਕੇ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਟੁੱਟੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ :

"ਪਾਪ ਕੀ ਜੰਞ ਲੈ ਕਾਬਲਹੁ ਧਾਇਆ ਜੋਰੀ ਮੰਗੈ ਦਾਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ॥

....

1. ਉਹੀ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
3. ਉਹੀ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ, ਵਾਰ।

ਖੂਨ ਕੇ ਸੋਹਿਲੇ ਗਾਵੀਅਹਿ ਨਾਨਕ ਰਤੁ ਕਾ ਕੁੰਗੂ ਪਾਇ ਵੇ ਲਾਲੋ।"[1]
"ਮੂਰਖ ਪੰਡਿਤ ਹਿਕਮਤਿ ਹੁਜਤਿ ਸੰਜੇ ਕਰਹਿ ਪਿਆਰੁ॥
ਧਰਤੀ ਧਰਮੁ ਕਰਹਿ ਗਾਵਾਵਹਿ ਮੰਗਹਿ ਮੋਖ ਦੁਆਰੁ॥
ਜਤੀ ਸਦਾਵਹਿ ਜੁਗਤਿ ਨ ਜਾਣਹਿ ਛਡਿ ਬਹਹਿ ਘਰਬਾਰੁ॥"[2]
"ਖੁਰਾਸਾਨ ਖਸਮਾਨਾ ਕੀਆ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨ ਡਰਾਇਆ॥
ਆਪੈ ਦੋਸੁ ਨ ਦੇਈ ਕਰਤਾ ਜਮੁ ਕਰਿ ਮੁਗਲੁ ਚੜਾਇਆ॥
ਏਤੀ ਮਾਰ ਪਈ ਕੁਰਲਾਣੇ ਤੈਂ ਕੀ ਦਰਦੁ ਨ ਆਇਆ॥"[3]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਬ੍ਰਹਮ ਤੋਂ ਵਿਮੁਖ ਲੋਕਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਗਿਲੇ ਦਾ ਭਾਵ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ 'ਰੋਸ' ਦਾ ਭਾਗ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਵੀ ਬਣਾ ਰਹੇ ਹਨ :

"ਕਰਤਾ ਤੂੰ ਸਭਨਾ ਕਾ ਸੋਈ॥
ਜੇ ਸਕਤਾ ਸਕਤੇ ਕਉ ਮਾਰੇ ਤਾ ਮਨਿ ਰੋਸੁ ਨ ਹੋਈ॥"[4]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਉਂ ਰੌਦ੍ਰ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਨ ਲਈ ਕ੍ਰੋਧ-ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਵਿਮੁੱਖ ਸਭ ਵਿਅਕਤੀ ਇਸ ਭਾਵ ਦਾ ਆਲੰਬਨ ਬਣ ਰਹੇ ਹਨ। 'ਪਾਪ ਕੀ ਜੰਞ', 'ਖੂਨ ਕੇ ਸੋਹਿਲੇ' ਆਦਿ ਭਾਵ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਉਦੀਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਲੁੱਟ ਮਾਰ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਸ਼ਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਇਸ ਭਾਵ ਦਾ ਰਸ ਆਸਵਾਦਨ ਦੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦ ਪਰਮਾਤਮਾ ਉਤੇ ਵੀ ਰੋਸ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਹ ਭਾਵ ਹੋਰ ਵੀ ਗੰਭੀਰ ਹੋ ਕੇ ਤੀਖਣਤਾ ਵਲ ਵਧਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਲਾਤਮਿਕ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਸਹਿਤ ਆਪਣੇ ਭਾਵ ਦੀ ਰਸ-ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ :

ਭਰਤਮੁਨੀ ਅਤੇ ਕਈ ਹੋਰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਰਸ ਪਰਵਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਅਭਿਨਵ ਗੁਪਤ ਨੇ ਰਸ ਸੰਬੰਧੀ ਵਾਦ ਵਿਵਾਦ ਕਰਦਿਆਂ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੈ।[5] ਉਦਭੱਟ ਆਪਣੇ (Kavyalankara sarasangraha) ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[6] ਆਨੰਦ ਵਰਧਨ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਰਸਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨਾ ਯੋਗ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[7] ਅਭਿਨਵ ਭਾਰਤੀ ਨੇ ਵੀ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦੀ ਹੋਂਦ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤਿਲੰਗ, ਪਦੇ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪਦੇ।
4. ਉਹੀ।
5. "...he (Abhinavagupta) devotes a whole section to the discussion of the essential nature of Santa Rasa and its establishment as the most important and independent of all Rasas." Quoted from Dr. Pandey, op. cit., p. 220.
6. Quoted from, Dr. Raghvan, op. cit., p. 13.
7. Ibid., p. 21.

ਨੂੰ ਰਸਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ।[1] ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਚਾਰੀਆ ਧੰਨਜਯ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਦਸ਼ਰੂਪ' ਵਿਚ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।[2] ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸ਼ੰਕੁਕ ਅਤੇ ਰੁਦ੍ਰਟ ਆਚਾਰੀਆ ਵੀ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਨੂੰ ਰਸਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਚਾਰੀਆ ਦੇ ਮੱਤ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉੱਤੇ ਇਹ ਤਾਂ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਇਕ ਰਸ ਹੈ, ਪਰ ਜੇ ਇਹ ਇਕ ਰਸ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਕਿਹੜਾ ਹੈ ? ਰੁਦ੍ਰਟ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦਾ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਸਮਯਗਿਆਨ ਜਾਂ ਤੱਤ੍ਵ ਗਿਆਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[3] ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਮਯਗਿਆਨ ਆਤਮ-ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਹੀ ਰੂਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[4] ਅਭਿਨਵ ਵੀ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦਾ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਤਤ੍ਵ-ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਆਤਮ-ਸ੍ਵਰੂਪ ਹੀ ਕੱਥਦਾ ਹੈ।[5] ਮੰਮਟ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ 'ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼' ਵਿਚ ਇਸ ਰਸ ਦਾ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਨਿਰਵੇਦ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[6] ਉਪਰੋਕਤ ਮੱਤ ਭੇਦ ਤੋਂ ਜੇ ਅਸੀਂ ਤੱਤ੍ਵ-ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਆਤਮ-ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦਾ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਮੰਨ ਲਈਏ ਤਾਂ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਤੱਤ੍ਵ-ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਆਤਮ-ਗਿਆਨ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਇਕ ਉਚੇਰੀ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਆਤਮ-ਗਿਆਨ ਵਾਸਤਵ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਗਿਆਨ-ਸਹਿਤ ਆਨੰਦ ਹੈ। ਇਹ ਗਿਆਨ-ਸਹਿਤ ਆਨੰਦ ਹੀ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦਾ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਹੈ ਜੋ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਆਨੰਦਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਏਥੇ ਆਤਮ-ਆਨੰਦ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ, ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਇਕ ਪਰਾ-ਅਵਸਥਾ ਵਾਲੀ ਹੈ, ਜਿਥੇ ਬਾਕੀ ਸਭ ਰਸ ਸੁਮਿਲਤ ਹੋ ਕੇ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦੇ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਨਾਲ ਇਕ-ਸੁਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਅਧਿਕ ਮਹੱਤ੍ਵ ਅਰਥਾਤ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਡਾ. ਰਘਵਨ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦੇ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਇਕ ਤਾਂ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥ ਅਤੇ ਮੋਕਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਆਨੰਦ ਜਾਂ ਕਾਵਿ-ਰਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਲੌਕਿਕ, ਅਸੀਮ, ਵਿਸ਼ਾਲਤਰ, ਆਨੰਦਦਾਇਕ ਰਸ ਆਸਵਾਦਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਿਟੇ ਵਜੋਂ ਆਤਮਾ ਹੀ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦਾ ਰਸ ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।[7] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮੁਕਤੀ, ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਲਿਵ ਨਾਲ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦੇ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਨਿਰਵੇਦ,[8] ਸਮ,[9] ਤੱਤ੍ਵ-ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਆਤਮ-ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।[10]

---

1. Quoted from Dr. Pandey, op. cit., p. 226.
2. Dhananjaya, *The Dasrupa,* 4.53.
3. Dr. V. Raghavan, op. cit., p. 43.
4. Ibid, vide p. 62.
5. Ibid., vide p. 85.
6. "Mammta...adds afterwards that there is also a nineth Rasa called 'Santa' with Nirveda as its Sthayin" Mammta.
   Kavya Prakasa, iv. s. 6 and 12. quoted Ibid., p. 46.
7. Dr. Raghvan, op. cit., p. 165-66.
8. Ibid., p. 72.
9. "Some maintain that 'Sama', the absence of all affections of the mind, is the Sthayin of 'Santa'." Dr. Pandey, op. cit., Vol. I., p. 237, vide also "He (Dhananjaya) holds that though 'Sama' as the basic mental state of Santa may be presentable in poetry......." - Ibid., p. 237.
10. Dr. Raghvan, op. cit., p. 49.

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਆਪਕ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਤਮ ਚੀਨਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਦੇ ਹਨ, ਬ੍ਰਹਮ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਤੱਤ੍ਵ-ਗਿਆਨ ਸੰਬੰਧੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਕਰਕੇ ਮਾਇਆ-ਜਾਲ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਲੌਕਿਕ ਜਗਤ ਨਾਲੋਂ ਅਲੌਕਿਕ ਜਾਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਜਗਤ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਜਾਂ ਨਾਮ ਸਿਮਰਣ ਵਿਚ ਲਿਵਲੀਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ 'ਹਿਸਾ', 'ਹਉਮੈ', 'ਸਹਸਾ', 'ਸੋਗ' ਆਦਿ ਛੱਡ ਕੇ ਆਤਮਿਕ ਆਨੰਦ ਦਾ ਰਸ-ਆਸਵਾਦਨ ਕਰ ਸਕੇ :

"ਮਨ ਰੇ ਅਹਿਨਿਸਿ ਹਰਿ ਗੁਣ ਸਾਰਿ॥
ਜਿਨ ਖਿਨੁ ਪਲੁ ਨਾਮੁ ਨ ਵੀਸਰੈ ਤੇ ਜਨ ਵਿਰਲੇ ਸੰਸਾਰਿ॥
ਜੋਤੀ-ਜੋਤ ਮਿਲਾਈਏ ਸੁਰਤੀ ਸੁਰਤਿ ਸੰਯੋਗ॥
ਹਿੰਸਾ ਹਉਮੈ ਗਤੁ ਗਏ ਨਾਹੀ ਸਹਸਾ ਸੋਗੁ॥
ਗੁਰਮੁਖਿ ਜਿਸੁ ਹਰਿ ਮਨਿ ਵਸੈ ਤਿਸੁ ਮੇਲੇ ਗੁਰੁ ਸੰਯੋਗ॥"[1]

ਏਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਜਾਂ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ 'ਸੁਰਤਿ ਸੰਯੋਗ' ਅਥਵਾ ਬ੍ਰਹਮ-ਲਿਵ ਵਿਚ ਲਿਵ-ਲੀਨ ਕਰਕੇ 'ਸੰਯੋਗ' ਦੇ ਆਨੰਦ ਸੰਬੰਧੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਬ੍ਰਹਮ ਜਾਂ ਨਾਮ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ 'ਸਦਾ ਸੁਖ' ਅਤੇ ਵਿਸਮਾਦਮਈ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਸੰਸਾਰਿਕ ਦੁੱਖ-ਸੁਖਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਆਤਮਿਕ ਸ਼ਾਂਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ :[2]

"ਹਉ ਵਾਰੀ ਜੀਉ ਵਾਰੀ ਸਬਦਿ ਸੁਹਾਵਣਿਆ॥
ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਨਾਮੁ ਸਦਾ ਸੁਖਦਾਤਾ ਗੁਰਮਤੀ ਮਨਿ ਵਸਾਵਣਿਆ॥"[3]

ਇਹ ਸੁਖ-ਆਨੰਦ ਤੱਤ੍ਵ-ਗਿਆਨ, ਸੁੰਨ, ਨਾਮ, ਅਨਹਦ ਰਾਗ ਆਦਿ ਦੀ ਉਚੇਰੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਾਲਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਸਮਾਦ ਵਿਸਮਾਦ ਹੈ :

"ਅਨਦਿਨੁ ਰਾਤਾ ਮਨੁ ਬੈਰਾਗੀ ਸੁੰਨ ਮੰਡਲਿ ਘਰੁ ਪਾਇਆ॥
ਆਦਿ ਪੁਰਖੁ ਅਪਰੰਪਰੁ ਪਿਆਰਾ ਸਤਿਗੁਰਿ ਅਲਖੁ ਲਖਾਇਆ॥
ਆਸਣਿ ਬੈਸਣਿ ਥਿਰ ਨਾਰਾਇਣੁ ਤਿਤੁ ਮਨੁ ਰਾਤਾ ਵੀਚਾਰੇ॥
ਨਾਨਕ ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਬੈਰਾਗੀ ਅਹਨਦ ਰੁਣਝੁਣਕਾਰੇ॥"[4]

ਇਹ ਵਿਸਮਾਦਮਈ 'ਅਨਹਦ ਰੁਣਝੁਣਕਾਰੇ' ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਅੰਤਰ-ਮਨ ਵਿਚ ਸਤਿ ਸੰਬੰਧੀ ਆਨੰਦਮਈ ਪ੍ਰਵਾਹ ਹੈ ਜੋ ਰਾਜਸ ਅਤੇ ਤਾਮਸ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਉਚੇਰਾ ਹੈ[5]

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਪਦੇ।
2. "Moksa, for whih we are now postulating the Rasa (the Santa) is a state of Kaivalaya in which there is neither the sorrow nor the joy of this earth." Dr. Raghvan op. cit., p. 72.
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਅਸਟਪਦੀ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਛੰਤ।
5. Dr. Pandey, op. cit., p. 239.

ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦਾ ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਤਰ-ਮਨ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਰਹੱਸਮਈ ਵਿਸਮਾਦ ਹੀ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਭਿਨਵਗੁਪਤ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਨੂੰ 'ਯੋਗ' ਸੰਪਰਦਾਇ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂ ਜੋ ਯੋਗੀ ਅੰਤਰ-ਧਿਆਨ ਵਿਚ ਲਿਵ-ਲੀਣ ਹੋ ਕੇ ਅਜਿਹਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣਦੇ ਹਨ।[1] ਅਜਿਹੀ ਅੰਤਰ-ਧਿਆਨ ਲਿਵ ਸਤਿ ਦੀ ਯਥਾਰਥਿਕ ਪਛਾਣ ਹੈ ਜਿਥੇ ਆਤਮਾ ਸੰਪੂਰਣ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਹ ਇਕ ਉਚੇਰਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ[2] ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦਾ ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਯੋਗੀਆਂ ਵਾਲੀ ਕੇਵਲ ਅੰਤਰ-ਧਿਆਨ ਲਿਵ-ਲੀਨਤਾ ਵਾਲੀ ਹੀ ਨਹੀਂ ਅਥਵਾ ਉਹ ਯੋਗੀਆਂ, ਨਾਥਾਂ, ਸਿਧਾਂ ਵਾਂਗ ਸੰਸਾਰ-ਤਿਆਗ ਕਰਕੇ ਕੇਵਲ ਨਿੱਜੀ ਆਨੰਦ ਵਿਚ ਮਗਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਸਗੋਂ ਕਰਮ-ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦੇ ਕੇ ਸੰਸਾਰ 'ਜੈਸੇ ਜਲ ਮਹਿ ਕਮਲੁ ਨਿਰਾਲਮੁ ਮੁਰਗਾਈ ਨੈਸਾਣੈ'[3] ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਅਨੁਆਈ ਹਨ। ਅਭਿਨਵ ਭਾਰਤੀ ਨੇ ਵੀ ਠੀਕ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕੇਵਲ ਕਰਮ-ਹੀਣ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਸਤਿ-ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।[4] ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਯੋਗੀਆਂ ਵਾਂਗ ਬਾਹਰਗਤ ਜਗਤ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪ ਹੋ ਕੇ ਅੰਤਰ-ਮੁੱਖੀ ਆਨੰਦ ਵਿਚ ਖੀਣ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਸਗੋਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਵਿਚਰਦੇ ਹੋਏ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਉਚੇਰਾ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੇ ਮਨ ਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਲੈ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸ਼ਾਂਤੀ, ਚਿੰਤਕ ਹਰਿਆਨਾ ਅਨੁਸਾਰ, ਲੌਕਿਕ ਜਗਤ ਦੇ ਦੁੱਖ ਸੁਖ ਤੋਂ ਪਾਰ ਇਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਆਨੰਦ ਦਿੰਦੀ ਹੈ,[5] ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਣ ਸੰਤੁਸ਼ਟਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦਾ ਰਸ ਆਸਵਾਦਨ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਗਨਨਾਥ ਅਜਿਹੇ ਰਸ ਨੂੰ ਆਤਮਾ ਵਿਚ ਰਮ ਜਾਣਾ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬ੍ਰਹਮ-ਆਸਵਾਦ ਜਾਂ ਆਤਮ-ਆਸਵਾਦ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਧਾਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।[6] ਵਾਸਤਵ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਹੋ ਹੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਸ਼ਾਂਤ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਥੇ 'ਮਨ ਰਤਾ' ਅਨਹਦ ਰੁਣਝੁਣਕਾਰੇ ਦਾ ਰਸ ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਤ ਰਸ ਦੇ ਆਲੰਬਨ ਵੀ ਅਜਿਹੇ ਮਨ, ਨਾਮ, ਭਗਤੀ, ਆਤਮਾ-ਬ੍ਰਹਮ ਆਦਿ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਉਦੀਪਨ ਸਾਰਾ ਸੰਸਾਰ ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਲਈ ਯੋਗ ਸ਼ਾਂਤਮਈ ਕਲਾਤਮਿਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਅਤੇ

---

1. Ibid., p. 241.
2. Ibid., p. 249.
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ।
4. "The mere presentation of non-action does not educate anybody in the means to attain knowledge of Truth." - quoted from, Dr. Raghvan, op. cit., p. 27.
5. M. Hiriyana, Foreword, quoted from Dr. Raghvan, op. cit., p. vill.
6. "The bliss realized is akin to Brahmasvada which is Atmasvada. Jagannatha pursued this line and said that Rasa is the manifestation of the light of Atman itself when the obscuring element feels away. Poetry and Drama remove the bars and Atman manifests itself." - *Gangadhara*, Dr. Raghvan, op. cit., p. 90.

ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ 'ਜਿਨ ਖਿਨੁ ਪਲੁ ਨਾਮੁ ਨ ਵੀਸਰੈ', 'ਜੋਤੀ ਜੋਤਿ ਮਿਲਾਈਏ ਸੁਰਤੀ ਸੁਰਤਿ ਸੰਯੋਗ', 'ਨਾ ਹੀ ਸਹਸਾ ਸੋਗੁ', 'ਗੁਰਮੁਖਿ ਜਿਸੁ ਹਰਿ ਮਨਿ ਵਸੈ ਤਿਸੁ ਮੇਲੇ ਗੁਰੁ ਸੰਯੋਗ', ਆਦਿ ਕਾਵਿ-ਪੰਕਤੀਆਂ ਆਤਮਿਕ ਸ਼ਾਂਤੀ ਅਥਵਾ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦਾ ਹੀ ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਭਗਤੀ ਰਸ :

ਭਗਤੀ ਰਸ ਨੂੰ ਕਈ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਆਚਾਰੀਆਂ ਨੇ ਰਸ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ। ਮੰਮਟ ਨੇ ਇਸ ਨੂੰ ਰਸ ਰੂਪ ਨਾਲੋਂ ਭਾਵ ਰੂਪ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਗਨਨਾਥ ਵੀ ਇਸ ਨੂੰ ਭਾਵ ਰੂਪ ਹੀ ਕਥਦਾ ਹੈ। ਆਚਾਰਯ ਦੰਡੀ ਨੇ ਭਗਤੀ ਨੂੰ ਭਗਤੀ ਰਸ ਆਖਿਆ ਹੈ।[1] ਅਭਿਨਵ ਭਾਰਤੀ ਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਭਗਤੀ ਨੂੰ ਸਗੋਂ ਸ਼ਰਧਾ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਦਿ ਨੂੰ ਵੀ ਇਕ ਨਵ ਰਸ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।[2] ਭਗਤੀ ਰਸ ਨੂੰ ਮਧੁਰ ਰਸ ਵੀ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਦਸ਼ ਰੂਪਕ' ਵਿਚ ਭਗਤੀ ਨੂੰ ਭਾਵ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਪੁਰਸ਼ਾਰਥ ਅਤੇ ਮੋਕਸ਼ ਨਾਲ ਹੈ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹੋਰ ਕਈ ਵਿਧੀਆਂ ਮੋਕਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਮੋਕਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਤਿੰਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ, ਗਿਆਨ, ਕਰਮ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਭਗਤੀ ਰਸ ਦੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਨੇ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਕਰਮ ਨੂੰ ਭਗਤੀ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਲਈ ਸਹਾਇਕ ਮੰਨਿਆ ਹੈ।[3] ਭਗਤੀ ਰਸ ਦਾ ਕੇਵਲ ਭਗਤ ਲੋਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰੇਮ ਅਤੇ ਸ਼ਰਧਾ ਨਾਲ ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਗਤੀ ਦੀਆਂ ਅਗੋਂ ਫਿਰ ਪੰਜ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਮਧੁਰ, ਸ਼ਾਂਤ, ਸਖਾ ਅਤੇ ਵਾਤਸਲਯ ਮੰਨੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ।[4] ਭਗਤੀ ਰਸ ਅਤੇ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸੀਂ ਉਪਰ ਸੰਕੇਤ ਦੇ ਆਏ ਹਾਂ ਦੋਵੇਂ ਰਸ ਮੋਕਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਮਾਧਿਅਮ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜਿਥੇ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਗਿਆਨ-ਆਧਾਰਿਤ ਰਸ ਹੈ ਉਥੇ ਭਗਤੀ ਰਸ ਪ੍ਰੇਮ-ਆਧਾਰਿਤ ਰਸ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸ਼ਾਂਤ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਰਸ ਦੋਵੇਂ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹਨ। ਬਾਕੀ ਰਸ ਜਿਵੇਂ, ਹਾਸ, ਅਦਭੁਤ, ਬੀਰ, ਕਰੁਣ, ਵੀਭਤਸ, ਭਿਆਨਕ, ਰੌਦ੍ਰ ਆਦਿ ਰਸ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਗੌਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਭਗਤੀ ਰਸ ਦੀ ਥਾਂ ਪ੍ਰਥਮ ਹੈ[5] ਕਿਉਂ ਜੋ ਏਥੇ ਜਦੋਂ ਪ੍ਰੇਮ-ਸਹਿਤ

---

1. Dandi, *Kavyadarsa,* II. 277, quoted from Dr. Raghvan, op. cit., p. 110.
2. "...We find the abhinavabharati saying that other purposal not only Bhakti but 'Sraddha', Faith also as new Rasa." - Ibid., p. 110.
3. "Santa is the Rasa relating to the final pursuartha, moksa and many are the paths leading to Moksha. The three paths of Bhakti, Karman and Jnana are well known. It may be that Bhakti is in some cases an Anga of the Santa developed on lines of Jnana but the advocates of Bhakti held it to be supreme by itself. They made Jnana and Karma its aids, the release, Moksa, from everything which the Jnana wanted, the Bhagta did not favour. He wanted that he should permamently be loving God." - Dr. Raghvan, op. cit., p. 129.
4. Ibid., p. 130.
5. Ibid., p. 130-31.

ਰਸ ਆਸਾਦਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਾਰੇ ਰਸ ਭਗਤੀ ਰਸ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਿਲਤ ਹੋ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਮੂਹਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਬਖਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਗਤੀ ਰਸ ਸਰਵੋਤਮ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਚਾਰਯ (ਮਧੁਸੂਧਨ ਸਰਸਵਤੀ) ਨੇ, ਜੋ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਹੈ, ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਨੂੰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਰਾਹ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਰਾਹ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਕੋਮਲ ਦਿਲਾਂ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਲਈ ਮੁਕਤੀ ਦਾ ਰਾਹ ਭਗਤੀ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਉਤਮ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਹ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਭਗਤੀ ਰਸ ਦਾ ਸੰਚਾਰੀ ਭਾਵ ਕਥਦਾ ਹੈ[1] ਅਤੇ ਉਂਜ ਵੀ ਭਾਰਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਕੂਲ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਅੰਤ ਨਾਲੋਂ ਮਾਧਿਅਮ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[2] ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਡਾ. ਰਾਘਵਨ ਵੀ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਭਗਤੀ ਰਸ ਦਾ ਸੰਚਾਰੀ ਭਾਵ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[3] ਮਧੁਸੂਦਨ ਸਰਸਵਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਭਗਤੀ ਰਸ ਦਾ ਆਲੰਬਨ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰਸ ਪਰਮਾਨੰਦ ਅਥਵਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਮਨ ਹੈ ਜੋ ਪਰਮਾਤਮਾ-ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਮਨ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਆਲੰਬਨ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਜਾਂ ਬਿੰਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਾਨੂੰ ਪਰਮ-ਆਨੰਦ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।[4] ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਗਤੀ ਰਸ ਰੂਪ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚ ਸੁਮਿਲਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਰਸਾਂ ਨਾਲੋਂ ਭਗਤੀ ਰਸ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਅਧਿਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਬਾਕੀ ਰਸਾਂ ਨੂੰ 'ਜੁਗਨੂੰ' ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਰਸ ਨੂੰ 'ਸੂਰਜ' ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ।[5]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਭਗਤੀ ਰਸ ਭਾਰਤੀ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਕਾਰਣ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਪਲੱਬਧ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :

"ਮੁੰਧ ਨਵੇਲੜੀਆ ਗੋਇਲਿ ਆਈ ਰਾਮ॥
ਮਟੁਕੀ ਡਾਰਿ ਧਰੀ ਹਰਿ ਲਿਵ ਲਾਈ ਰਾਮ॥
ਲਿਵ ਲਾਈ ਹਰਿ ਸਿਉ ਰਹੀ ਗੋਇਲਿ ਸਹਜਿ ਸਬਦਿ ਸੀਗਾਰੀਆ॥
ਕਰਿ ਜੋੜਿ ਗੁਰ ਪਹਿ ਕਰਿ ਬਿਨੰਤੀ ਮਿਲਹੁ ਸਾਚਿ ਪਿਆਰੀਆ॥

---

1. "Santa is the Rasa relating to the final purusariha, moksa, and many are the paths leading to Moksa : The three paths of Bhakti, Karman and Jnana are well known. It may be that Bhakti is in some cases an Anga of the Santa developed on lines of Jnana but the advocates of Bhakti held it to be supreme by itself. They made Jnana and Karma its aids, the release, Moksa, from everything which the Jnana wanted, the Bhagta did not favour. He wanted that he should permanently be loving God." -Dr. Raghvan op. cit. p. 129.
2. ਭਗਵਦ ਗੀਤਾ, XI 20
3. Dr. Raghvan, op. cit., p. 133.
4. Ibid., p. 136.
5. "Bhakti Rasa is the real Rasa, since here it is that one has the ineffable bliss that is not tainted by even a grain of sorrow. Srngara and other Rasa cannot mean this bliss and are inferior, they are like glow-worms, Bhakti is the very sun. Ibid., p. 137.

ਧਨ ਭਾਈ ਭਗਤੀ ਦੇਖਿ ਪ੍ਰੀਤਮ ਕਾਮ ਕ੍ਰੋਧ ਨਿਵਾਰਿਆ॥
ਨਾਨਕ ਮੁੰਧ ਨਵੇਲੀ ਸੁੰਦਰਿ ਦੇਖਿ ਪਿਰੁ ਸਾਧਾਰਿਆ॥"[1]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ 'ਮਟੁਕੀ ਡਾਰਿ ਧਰੀ ਹਰਿ ਲਿਵ ਲਾਈ ਰਾਮ' ਕਾਵਿ-ਪੰਕਤੀ ਸਾਨੂੰ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ-ਰਤੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਵਾਸਤਵ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸਿਧਾਂਤ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤਾਂ ਵਾਂਗ ਕੇਵਲ ਰਾਮ, ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਦੇਵ, ਅਵਤਾਰ ਆਦਿ ਨਿਮਿਤ ਕੁਝ ਬੇਨਤੀ ਕਰਨੀ ਕਦਾਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਆਪ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਅਨੁਆਈ ਹਨ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਏਥੇ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਆਪਣਾ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਪਿਛੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਵਿਚ ਵੀ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਸਹਿਜ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਹੀ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਆਤਮਾ ਸਹਿਜ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਗੁਣ-ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਮ-ਪਰਿਵਿਰਤੀਆਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ (ਪ੍ਰੀਤਮ) ਆਲੰਬਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਇਸਤ੍ਰੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਭਗਤੀ ਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਭਗਤੀ ਰਸ ਦਾ ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਵਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਭਗਤੀ ਰਸ ਦਾ ਆਸਵਾਦਨ ਪ੍ਰੇਮ ਜਾਂ ਪ੍ਰੀਤੀ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ :

"ਗੁਰੂ ਕੈ ਸਬਦਿ ਸਲਾਹੀਐ ਅੰਤਰਿ ਪ੍ਰੇਮ ਪਿਆਰੁ॥
ਵਿਣੁ ਪ੍ਰੀਤੀ ਭਗਤਿ ਨ ਹੋਵਈ ਵਿਣੁ ਸਤਿਗੁਰ ਨ ਲਗੈ ਪਿਆਰ॥
ਤੂ ਪ੍ਰਭ ਸਭਿ ਤੁਧੁ ਸੇਵਦੇ ਇਕ ਢਾਢੀ ਕਰੇ ਪੁਕਾਰ॥
ਦੇਹਿ ਦਾਨੁ ਸੰਤੋਖੀਆ ਸਚਾ ਨਾਮੁ ਮਿਲੈ ਆਧਾਰੁ॥"[2]

ਏਥੇ ਭਗਤੀ ਪ੍ਰੇਮ-ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਭਗਤੀ ਸੱਚੇ ਨਾਮ ਉਤੇ ਵੀ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਨਾਮ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਗਿਆਨ-ਆਧਾਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਚਾ ਨਾਮ ਗਿਆਨ-ਰਹਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸੋ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਏਥੇ ਪ੍ਰੇਮ ਦੀ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਗਿਆਨ-ਰਹਿਤ ਸ਼ਰਧਾ ਜਾਂ ਭਾਵਨਾ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰੇਮ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਗਿਆਨਸ਼ੀਲ ਭਾਵ ਆਧਾਰਿਤ ਪ੍ਰੇਮ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਭਗਤ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਹੀਣ ਪਿਆਰ ਦੀ ਸਲਾਹ ਦੇਣ ਨਾਲੋਂ ਗਿਆਨ-ਸ਼ੀਲ ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਰਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

"ਵਿਣੁ ਭੈ ਪਈਏ ਭਗਤਿ ਨ ਹੋਈ॥
ਸਬਦਿ ਰਤੇ ਸਦਾ ਸੁਖ ਹੋਈ॥"[3]

ਸੋ ਸੰਖਿਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਗਤ ਰਾਮ, ਨਾਮ, ਸ਼ਬਦ ਆਦਿ ਵਿਚ ਰਤਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਭਗਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨੀ ਅਸੰਭਵ ਕਥਦੇ ਹਨ:

"ਭਗਤਿ ਹੀਣੁ ਨਾਨਕ ਜੇ ਹੋਇਗਾ ਤਾ ਖਸਮੈ ਨਾਉਂ ਨ ਜਾਈ॥"[4]

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਬਿਲਾਵਲੁ, ਦਖਣੀ, ਛੰਤ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ, ਵਾਰ।
3. ਮ. ੧, ਬਿਲਾਵਲੁ, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੧੦ ਅਸਟਪਦੀ।
4. ਮ. ੧, ਬਿਲਾਵਲੁ, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੧.

ਏਥੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਪਸ਼ੱਟ ਕਰ ਦੇਣਾ ਉਚਿੱਤ ਸਮਝਾਂਗੇ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਭਗਤ' ਨਾਲੋਂ ਗੁਰਮੁਖ ਅਥਵਾ ਨਵੇਂ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪਿਆਰ ਸਗੋਂ ਗਿਆਨ ਵੀ ਹੈ, ਸਾਮਾਜਿਕ ਅਰਥ ਵੀ ਹਨ, ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਮਹੱਤ੍ਵ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਮ-ਆਨੰਦ ਵੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰਮੁਖ ਗਿਆਨ-ਸਹਿਤ ਪਿਆਰ ਦਾ ਪਰਮ-ਆਨੰਦ ਮਈ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਰਸ-ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਥੇ 'ਸਗਲ ਭਵਨ ਕੀ ਸੋਝੀ' ਹੋ ਕੇ 'ਸਾਚਿ ਨਾਮਿ' ਦੀ ਰਸ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

"ਗੁਰਮੁਖਿ ਸਾਚਿ ਨਾਮਿ ਪਤਿ ਉਤਮ ਹੋਈ।।
ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਸਗਲ ਭਵਨ ਕੀ ਸੋਝੀ ਹੋਈ।।"[1]

ਜਦ ਗੁਰਮੁਖਿ ਸੱਚ ਨਾਮ ਦੇ ਸਿਮਰਣ ਤੋਂ ਰਸ ਆਸਵਾਦਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਉਹ ਗਿਆਨ-ਮਾਰਗ ਅਤੇ ਭਗਤੀ-ਮਾਰਗ ਨੂੰ ਇਕ-ਸੁਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ ਆ ਕੇ ਸ਼ਾਂਤ-ਰਸ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਭਗਤੀ-ਰਸ ਵੀ। ਏਥੇ ਗਿਆਨ ਭਾਵ-ਅਵਸਥਾ ਧਾਰਣ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਗਿਆਨ-ਸ਼ੀਲ ਹੋ ਕੇ ਪਰਮ-ਆਨੰਦ ਦਾ ਆਸਵਾਦਨ ਦੇਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਪਿਆਰ ਵਿਚ ਸ਼ੰਕਰ ਆਚਾਰੀਆ ਵਾਲਾ ਗਿਆਨ-ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਮਾਨੁਜ ਵਾਲਾ ਭਾਵ-ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ। ਰਾਮਾਨੁਜ ਦੇ ਭਾਵ-ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਭਗਤੀ ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਸ਼ਰਧਾਪੂਰਣ ਅਤੇ ਗਿਆਨ-ਹੀਣ ਭਾਵ-ਸ਼ੀਲ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਜਿਸ ਦੇ ਫਲ ਸ੍ਰੂਪ ਵੈਸ਼ਨਵ ਕੇਵਲ ਅਵਤਾਰਵਾਦੀ ਸਗੁਣਵਾਦ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰਕੇ ਸੀਮਤ ਹੋ ਗਏ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਭਗਤ ਦੀ ਥਾਂ 'ਗੁਰਮੁਖਿ' ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਿਸ ਨੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਨਵ-ਪਾਸਾਰ ਖੋਲ੍ਹ ਦਿੱਤੇ। ਇਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਅਤਿਅੰਤ ਹੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਿਕ ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਭਗਤੀ ਧਾਰਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਸਗੁਣ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਗੁਣ-ਧਾਰਾ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ 'ਸ਼ਬਦ', 'ਰਾਮ', 'ਨਾਮ', 'ਹਰਿ ਲਿਵ', ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਭਾਵ-ਸ਼ੀਲ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖਿ ਰੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹੋ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਰੱਤੇ ਜਾਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਸਾਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਰਸ-ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਿਕ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਇਉਂ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਵਸਥਾ ਬਖਸ਼ ਦੇਣੀ, ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਵਿਚ ਇਕ ਕਾਵਿ ਚਮਤਕਾਰ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਹੀ ਤਾਂ ਹੈ।

ਵਾਤਸਲਯ ਰਸ :

ਭਗਤੀ ਰਸ ਦੀ ਅਗਲੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵਾਤਸਲਯ ਰਸ ਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਰਸ ਮਾਤ-ਪਿਤਾ ਅਤੇ ਪੁਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਉਦੇਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਰੀਪਾਲ ਨੇ ਵਾਤਸਲਯ ਰਸ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਰਸਾਂ ਵਿਚ ਸੁਮਿਲਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।[2] ਇਹ ਰਸ ਕਾਮ-ਚੇਸ਼ਟਾ ਤੋਂ ਹੀਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵਾਨਾਥ ਨੇ ਇਸ ਰਸ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ।
2. "He (Haripala) accepts thirteen Rasas, the old eight of Bharata, *Santa, Vatsalya....*" Quoted from, Dr. Raghvan, op. cit., p. 54-55.

ਦਾ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਸਨੇਹ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਕੋਮਲ ਭਾਵ ਆਸ਼ਾ ਆਦਿ ਭਾਵ ਹਨ। ਇਸ ਰਸ ਦੀ ਵੰਡ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਵਾਂਗ ਸੰਜੋਗ ਵਾਤਸਲਯ ਅਤੇ ਵਿਯੋਗ ਵਾਤਸਲਯ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਗਤੀ ਰਸ ਅਧੀਨ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਸਖਾ ਰਸ :

ਸਖਾ ਰਸ ਵਿਚ ਰਸ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਮਿਤ੍ਰਤਾ ਦੇ ਸੁਨੇਹ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਜਦ ਮਿਤ੍ਰ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਉਸ ਦਾ ਸਾਥ ਮਾਨਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਮਿਤ੍ਰ-ਭਾਵ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਰਸ-ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਮਿਤ੍ਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵੀ ਚਿਤਵ ਕੇ ਰਸ-ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਨਾਨਕ ਠਾਕੁਰ ਮੀਤ ਹਮਾਰੇ ਹਮ ਨਾ ਹੀ ਲੋਕਾਣੇ"[1]

ਦਾਸ ਰਸ :

ਭਗਤੀ ਦਾ ਅਗਲਾ ਉਪ-ਰਸ ਦਾਸ ਰਸ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਨਿਮਰਤਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵਿਚ ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਅਧਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ :

"ਨਾਨਕ ਤਾਕਾ ਦਾਸੁ ਹੈ ਸੋਈ ਨਿਰੰਜਨ ਦੇਉ॥"[2]

"ਤੇਰਾ ਦਾਸਨਿ ਦਾਸਾ ਕਹਉ ਰਾਇ॥
ਜਗ ਜੀਵਨ ਜੁਗਤਿ ਨ ਮਿਲੈ ਕਾਇ॥
ਤੇਰੀ ਮੂਰਤਿ ਏਕਾ ਬਹੁਤ ਰੂਪ॥ ਕਿਸੁ ਪੂਜ ਚੜਾਵਉ ਦੇਉ ਧੂਪ॥
ਤੇਰਾ ਅੰਤੁ ਨਾ ਪਾਇਆ ਕਹਾ ਪਾਇ॥
ਤੇਰਾ ਦਾਸਨਿ ਦਾਸਾ ਕਹਉ ਰਾਇ॥"[3]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਏਥੇ ਦਾਸ-ਭਾਵਨਾ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਰਸ-ਆਸਵਾਦਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।

ਮਧੁਰ ਰਸ :

ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਜੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਰੰਗ ਵਿਚ ਰੱਤੇ ਹਨ, ਮਧੁਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਸ ਮਧੁਰਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਇਉਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਗੁਰਮੁਖ ਰੰਗਿ ਚਲੂਲਿਆ ਰੰਗਿ ਹਰਿ ਰੰਗ ਰਾਤੀ॥
ਸੋ ਸੇਵਹੁ ਸਤਿ ਨਿਰੰਜਨੀ ਹਰਿ ਪੁਰਖ ਬਿਧਾਤੀ॥"[4]

ਏਥੇ ਗੁਰਮੁਖ ਦੀ ਅਵਸਥਾ 'ਰੰਗ ਚਲੂਲਿਆ', 'ਰੰਗਿ ਹਰਿ ਰੰਗ ਰਾਤੀ' ਵਾਲੀ ਹੈ। ਗੁਰਮੁਖ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਉਤੇ ਮਧੁਰਤਾ ਦੀ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਏਥੇ ਸਾਨੂੰ ਮਧੁਰ ਰਸ ਹੀ ਆਸਵਾਦਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਛੰਤ, ਘਰੁ ੧.
2. ਮ. ੧, ਸਲੋਕ ਸਹਸਕ੍ਰਿਤੀ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਸੰਤ, ਚਉਪਦੇ ਦੁਤੁਕੇ, ਘਰੁ ੧.
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।

ਮਾਇਆ ਰਸ :

ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸ਼ੰਕਰ ਆਚਾਰੀਆ 'ਮਾਇਆ' ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ 'ਸਤਿ' ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ 'ਮਾਇਆ' ਤੇ ਨਿਰਲਿਪਤ ਹੋ ਕੇ 'ਸਤਿ' ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਸਤਿ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਪਿਛੇ ਦੱਸੇ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸੀਂ ਸ਼ਾਂਤ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਰਸ ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦੀ ਆਖਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਰਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ 'ਮਾਇਆ' ਤੋਂ ਦੂਰ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮਾਇਆ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਛਲ ਵਿਚ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ 'ਸਤਿ' ਦੀ ਪਛਾਣ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਪਰਿਵਿਰਤੀ ਅਤੇ 'ਸਤਿ' ਜਾਂ 'ਸ਼ਾਂਤ' ਨੂੰ 'ਨਵਿਰਤੀ' ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਾਇਆ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਛਲ ਵਾਲਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮਾਇਆ ਰਸ ਦਾ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਮਿਥਿਆ ਗਿਆਨ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[1] ਕਈ ਚਿੰਤਕ ਇਸ ਨੂੰ ਰਸ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੇ ਕਿਉਂ ਜੋ ਮਾਇਆ ਜਾਂ ਮਿਥਿਆ ਗਿਆਨ ਦਾ ਭਾਵ ਇਕ-ਸੁਰ ਹੋ ਕੇ ਕੋਈ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਉਦੇਮਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ।[2] ਉਂਜ ਜੇ ਗੰਭੀਰ ਤੌਰ ਤੇ ਰਸ-ਸਿਧਾਂਤ ਸੰਬੰਧੀ ਚਿੰਤਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਬਾਕੀ ਰਸਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਮਾਇਆ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਿੰਗਾਰ, ਕਰੁਣ, ਕ੍ਰੋਧ ਆਦਿ ਰਸ ਮਾਇਆ ਦੇ ਹੀ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਰਸ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਮਾਇਆ ਨੂੰ ਇਕ ਵੱਖਰਾ ਰਸ ਕਹਿਣ ਦੀ ਆਵਸ਼ਿਕਤਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।[3] ਉਂਜ ਸਾਧਾਰਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਮਾਇਆ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੇ ਭਾਵ ਇਉਂ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਕੂੜੁ ਰਾਜਾ ਕੂੜੁ ਪਰਜਾ ਕੂੜੁ ਸਭੁ ਸੰਸਾਰੁ॥
ਕੂੜੁ ਮੰਡਪ ਕੂੜੁ ਮਾੜੀ ਕੂੜੁ ਬੈਸਣਹਾਰੁ॥"[4]
"ਕਹਾਂ ਸੁ ਘਰ ਦਰ ਮੰਡਪ ਮਹਲਾ ਕਹਾ ਸੁ ਬੰਕ ਸਰਾਈ॥
ਕਹਾਂ ਸੁ ਸੇਜ ਸੁਖਾਲੀ ਕਾਮਣਿ ਜਿਸੁ ਵੇਖਿ ਨੀਦ ਨਾ ਪਾਈ॥
ਕਹਾਂ ਸੁ ਪਾਨ ਤੰਬੋਲੀ ਹਰਮਾ ਹੋਈਆ ਛਾਈ ਮਾਈ॥"[5]
"ਮਿਥਿਆ ਜਨਮੁ ਸਾਕਤ ਸੰਸਾਰਾ॥
ਰਾਮ ਭਗਤਿ ਜਨੁ ਰਹੇ ਨਿਰਾਰਾ॥"[6]

ਪਰ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸਿਧਾਂਤਿਕ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਮਹੱਤ੍ਵ ਰੱਖਣ ਕਰਕੇ ਰਸ-ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਸੁਮਿਲਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ। ਹਾਂ, ਕਾਮਣਿ ਦੀ ਸੇਜ, ਪਾਠ ਆਦਿ ਦਾ ਵਰਣਨ ਅਸੀਂ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਵਿਚ ਪਿਛੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਬਾਕੀ ਮਾਇਆ ਦੇ ਭਾਂਤ ਭਾਂਤ ਦੇ ਸਭ ਪੱਖ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਰਸ ਵਿਚ ਹੀ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮਾਇਆ ਦਾ ਅਨੁਭਵ

---

1. *"The Sthayin of this Rasa is Mithya Jnana."* Dr. Raghvan, op. cit., p. 138.
2. "...but it is not a unitary Rasa." Ibid., p. 139.
3. "....practically speaking, there is no necessity for Maya-Rasa." Ibid., p. 140.
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ ਸਲੋਕ।
5. ਉਹੀ, ਅਸਟਪਦੀ।
6. ਉਹੀ, ਪਦੇ।

ਬਹੁ-ਬਿੱਧ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੇ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਵਿਚ ਇਕ-ਸੁਰਤਾ ਵਿਆਪਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਭਾਵ ਦਾ ਰਸ-ਆਸਵਾਦਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਸੋ ਸੰਖਿਪਤ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਰਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸ਼ਾਂਤ ਜਾਂ ਭਗਤੀ ਰਸ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਸ੍ਰੀਕਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਸੰਕੋਚ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਦੁੱਖ-ਸੁਖਮਈ ਰਸ :

ਰਸ ਮਨ ਦੀਆਂ ਭਿੰਨ-ਭਿੰਨ ਦੁੱਖ-ਸੁੱਖ ਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਹਾਸ ਰਸ ਸੁਖਾਂਤਿਕ ਅਤੇ ਕਰੁਣ ਰਸ ਦੁਖਾਂਤਿਕ ਭਾਵ ਉਦੇਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਕਰੁਣ ਰਸ ਦਾ ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਨ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਰਸ ਵੀ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਆਨੰਦ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚਿੰਤਕ ਅਰਸਤੂ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ ਵੀ ਮਨ ਨੂੰ ਸੁਖਦਾਇਕ ਹੁਲਾਸ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਪਰਿਣਾਮ ਚਿਤਵ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਰਸ ਉਚੇਰੀ ਪੱਧਰ ਤੇ ਜਾ ਕੇ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਆਨੰਦ ਹੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਂਜ ਸਾਂਖ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਰਸ-ਵਿਵੇਚਣ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਤਾਮਸ ਰਾਜਸ ਅਤੇ ਸਤਿ ਦਾ ਗੁਣ ਕਥਦੇ ਹਨ। ਤਾਮਸ ਅਤੇ ਰਾਜਸ ਅਧੀਨ ਗੁਣ ਕਹੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਤਿ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਗੁਣ ਚਿਤਵਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਤਿ ਹੀ ਸਥਾਈ ਭਾਵ ਵਾਲਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਤਿ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਬਾਕੀ ਦੇ ਰਸ ਥੋੜੇ ਘਣੇ ਵਾਧੇ ਘਾਟੇ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਰਸ ਆਸਵਾਦਨ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਰਾਜਸ ਅਤੇ ਤਾਮਸ ਗੁਣ ਘਟ ਅਨੰਦ ਦੇਣਗੇ ਪਰ ਸਤਿ ਗੁਣ ਵਿਚੋਂ ਸਥਾਈ ਆਨੰਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇਗਾ ਅਥਵਾ ਸਤਿ-ਭਾਵ ਸਾਨੂੰ ਪਰਮ-ਆਨੰਦ, ਬ੍ਰਹਮ-ਆਸਵਾਦ, ਅਲੌਕਿਕ ਜਾਂ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਆਨੰਦ ਦੇਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਕਿ ਤਾਮਸ ਅਤੇ ਰਾਜਸ ਗੁਣਾਂ ਵਾਲੇ ਰਸ ਛਿਣ-ਭੰਗਰਾਂ ਰਸ ਆਸਵਾਦਨ ਦੇਣਗੇ। ਜਿਵੇਂ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਬ੍ਰਹਮ-ਆਸਵਾਦਨ ਵਾਲੇ ਰਸ ਹਨ ਅਤੇ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਲੰਬਨ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਸਤਿ ਗੁਣ ਰਾਜਸ ਅਤੇ ਤਾਮਸ ਗੁਣ ਉਤੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਮਨ ਪਰਾ-ਅਵਸਥਾ, ਪਰਾ-ਚੇਤਨਾ, ਮਧੁਰ ਰਸ ਵਾਲਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਤਾਮਸ ਗੁਣ ਸਤਿ ਅਤੇ ਰਾਜਸ ਗੁਣਾਂ ਉਤੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮਨ ਅਗਿਆਨਤਾ ਵੱਲ ਵੱਧਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਪਰਿਵਿਰਤੀਆਂ ਅਧੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਦੋਂ ਰਾਜਸ ਗੁਣ ਬਾਕੀ ਗੁਣਾਂ ਉਤੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਦ ਮਨ ਨਾ ਕੇਵਲ ਤਮ ਦੇ ਹਨੇਰੇ ਵਲ ਵੱਧਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਉਸ ਦਾ ਗਿਆਨ ਇਕ-ਪੱਖੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਤਿ ਗੁਣ ਵਾਲੇ ਰਸ ਹੀ ਸੰਪੂਰਣ ਰਸ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਤਿ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੀ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕਤਾ ਵਾਲੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰਸ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕਤਾ ਵਾਲੇ ਅਥਵਾ ਭਗਤੀ ਅਤੇ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਧਿਕ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਇਕ ਵਖਰਾ ਕਾਵਿ-ਚਮਤਕਾਰ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਿਸ ਰਸ ਦੀ ਵੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉਸੇ ਨੂੰ ਹੀ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਵਸਥਾ ਤੱਕ ਲੈ ਗਏ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਏਥੇ ਦੁੱਖ-ਸੁਖਮਈ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਿਛੇ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਕੀ ਰਸਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸੁਮਿਲਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਭਗਤੀ ਰਸ ਵਿਚ ਨਾਮ-ਮਹੱਤ੍ਵ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਭਗਤੀ ਰਸ ਵਿਚ ਨਾਮ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੀ ਮਹੱਤ੍ਵ ਹੈ। ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤਾਂ ਨੇ ਭਗਤੀ ਰਸ ਨੂੰ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਤੀਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਰੂਪ ਵਿਚ ਚਿਤਵਨ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦਾ ਰਸ-ਆਸਵਾਦਨ ਲਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਅਜਿਹੇ ਰਸ-ਆਸਵਾਦਨ ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰ ਨਾਮ ਰਸ ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਨਾਮ ਰਸ ਨੂੰ ਭਗਤੀ ਰਸ ਅਧੀਨ ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਨਾਮ ਰਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਬ੍ਰਹਮ-ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਹੀ ਰਸ-ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਹੈ। ਸਾਧਾਰਣ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਨਾਮ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਹੀ ਚਿਤਵਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਭਾਵ ਜਾਂ ਰਸਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਤੋਂ ਨਹੀਂ। ਇਉਂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਨਾਮ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਕੇ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਭਾਵ ਜਾਂ ਰਸਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਖੋਹ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਸੰਪੂਰਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਨਾਮ ਭਾਵ-ਸਹਿਤ ਆਸਵਾਦਨ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਆਵੱਸ਼ਿਕ ਹੈ। ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਮ ਬਾਰੇ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਸੂਖਮ ਵਿਚਾਰ ਬਿਨਾ ਨਾਮ ਦੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਅਤਿ ਕਠਿਨ ਹੈ।'[1] ਸਾਡਾ ਇਹ ਮੱਤ ਹੋਰ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦੇ ਨਿਮਨ ਲਿਖਤ ਵਚਨਾਂ ਉਤੇ ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਨ ਕਰਾਂਗੇ :

"ਸਦਾ ਸਚਿਦਾਨੰਦ"[2]

ਅਰਥਾਤ ਨਾਮ 'ਸਤਿ ਚੇਤਨ ਆਨੰਦ ਰੂਪ' ਹੈ। ਸੋ ਏਥੇ ਨਾਮ ਸੰਕਲਪਮਈ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ 'ਆਨੰਦ ਰੂਪ' ਹੈ ਅਥਵਾ ਨਾਮ ਸਿਮਰਣਾ ਹੀ ਆਨੰਦ ਦਾ ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਨਾਮ ਨੂੰ 'ਮਹਾਂ ਰਸ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

"ਨਾਨਕ ਨਾਮੁ ਮਹਾ ਰਸੁ ਮੀਠਾ ਗੁਰਿ ਪੂਰੇ ਸਚੁ ਪਾਇਆ"[3]

ਨਾਮ ਦਾ ਮਿਠਾ ਰਸ ਆਸਵਾਦਨ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਵੀ। ਪਰ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਉਚੇਰੀ ਪੱਧਰ ਉਤੇ ਵਿਆਪਕ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਵੀ ਰਸ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਨਾਮ ਦੇ ਭਾਵ ਦਾ ਭਾਵਮਈ ਰਸਨ ਕਰਵਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਨਾਮ ਰਸ ਮਹਾਂ ਰਸ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਤਾਮਸ ਅਤੇ ਰਾਜਸ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਉਚੇਰਾ ਹੈ :

"ਮਨ ਤਨ ਧਨ ਤੇ ਨਾਮੁ ਪਿਆਰਾ। ਅੰਤਿ ਸਖਾਈ ਚਲਣ ਵਾਰਾ॥"[4]

ਤਾਮਸ ਅਤੇ ਰਾਜਸ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਇਸ ਨਾਲ 'ਸਤਿ' ਦੀ ਪਛਾਣ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਥੇ ਸੰਪੂਰਣ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ :

"ਸਾਚਾ ਨਾਮੁ ਸਲਾਹੀਐ ਸਾਚੇ ਤੇ ਤ੍ਰਿਪਤਿ ਹੋਇ"[5]

---

1. ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰਮਤ ਮਾਰਤੰਡ*, ਭਾਗ ਦੂਜਾ, ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1962, ਪੰਨਾ 620.
2. ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ, ਜਪੁ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਛੰਤ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ।
5. ਉਹੀ, ਪਦੇ।

ਯੋਗੀ ਬ੍ਰਹਮ-ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਤ੍ਰਿਪਤੀ ਤੋਂ ਸ਼ਾਂਤ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਭਗਤੀ ਧਾਰਾ ਦੇ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤ ਭਗਤੀ ਰਸ ਦਾ ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਆਸਵਾਦਨ ਨਾ ਤਾਂ ਯੋਗੀਆਂ ਵਾਂਗ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤਾਂ ਵਾਂਗ। ਪਿਛੇ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਪਰਿਣਾਮ ਚਿਤਵ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਵੈਸ਼ਨਵਾਂ ਨੇ ਭਗਤੀ ਰਸ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰ ਵਿਖਾਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦੋਂ ਨਾਮ ਮਹਾਂ ਰਸ ਦਾ ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਹ ਯੋਗੀਆਂ ਅਤੇ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਅਤੇ ਸ਼ੰਕਰ ਅਤੇ ਰਾਮਾਨੁਜ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਪਾਰ ਨਾ ਤਾਂ ਜਗਤ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਮਾਇਆ ਚਿਤਵ ਕੇ ਤਿਆਗਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਭਗਤਾਂ ਵਾਂਗ ਵੈਸ਼ਨਵੀ ਹੋਕੇ ਅਵਤਾਰਵਾਦ ਨੂੰ ਹੀ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਮ ਰਸਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ "ਜੈਸੇ ਜਲ ਮਹਿ ਕਮਲੁ ਨਿਰਾਲਮੁ ਮੁਰਗਾਈ ਨੈਸਾਣੇ" ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਪਿਛੇ ਸੰਕੇਤ ਦੇ ਆਏ ਹਾਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨਾਮ ਰਸਨ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ-ਰਸਨ ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਉਂ ਉਹ ਰਸ ਦਾ ਭੋਰਾ ਅਥਵਾ ਰਸ ਦਾ ਆਸਵਾਦਨ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਗੁਰਮੁਖਿ ਸਬਦਿ ਰੰਗਾਵਲੇ ਅਹਿਨਿਸਿ ਹਰਿ ਰਸੁ ਭੋਗੁ॥"[1]

"ਪਾਖੰਡ ਧਰਮੁ ਪ੍ਰੀਤਿ ਨਹੀਂ ਹਰਿ ਸਉ ਗੁਰਸਬਦ ਮਹਾ ਰਸੁ ਪਾਇਆ॥"[2]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ ਰਸ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਰਸਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਚਿੰਤਨ ਕਰਦਿਆਂ ਅਸੀਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਰਸ ਦੇ ਸਾਧਾਰਣ ਅਰਥ ਪਰਿਵਰਤ ਕਰਕੇ ਬ੍ਰਹਮ-ਅਨੁਭਵ ਵਾਲੇ ਨਵ-ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਸਾਰਿਆਂ ਰਸਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਭਾਵ ਦੀ ਉਚਿਆਈ ਤੇ ਹੀ ਲੈ ਕੇ ਗਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਭਗਤੀ ਰਸ ਵਿਚੋਂ ਨਾਮ ਨੂੰ 'ਮਹਾਂ ਰਸ' ਜਾਂ 'ਗੁਰ ਸ਼ਬਦ ਮਹਾਂ ਰਸ' ਆਖਿਆ ਹੈ। ਭਗਤੀ ਰਸ ਅਰਥਾਤ ਨਾਮ ਜਾਂ 'ਪਰਮਾਤਮਾ-ਰੂਪ' ਦੇ ਭਾਵ-ਮਈ ਆਸਵਾਦ ਨੂੰ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਸ਼ੁਧ ਰਸ' ਜਾਂ 'ਮਹਾਂ ਰਸ' ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤਾਂ ਦੇ ਭਗਤੀ ਰਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਨਵ ਅਰਥ-ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਰਸਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ :

"ਸੁਧ ਰਸ ਨਾਮੁ ਮਹਾਂ ਰਸੁ ਮੀਠਾ ਨਿਜ ਘਰਿ ਤਤੁ ਗੁਸਾਂਈ॥
ਤਹ ਹੀ ਮਨੁ ਜਹ ਹੀ ਤੈ ਰਾਖਿਆ ਐਸੀ ਗੁਰਮਤਿ ਪਾਈ॥"[3]

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਅਸਟਪਦੀ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਾਰੰਗ, ਅਸਟਪਦੀ, ਘਰੁ ੧.

ਕਾਵਿ-ਰੂਪ

"ਪੁਸਤਕ ਪਾਠ ਬਿਆਕਰਣ ਵਖਾਣੈ ਸੰਧਿਆ ਕਰਮ ਤਿਕਾਲ ਕਰੈ॥
ਬਿਨੁ ਗੁਰ ਸਬਦ ਮੁਕਤਿ ਕਹਾ ਪ੍ਰਾਣੀ ਰਾਮ ਨਾਮ ਬਿਨੁ ਉਰਝਿ ਮਰੈ॥"

ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਭੈਰਉ

ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸਾਹਿਤ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰੀਆਂ ਨੇ 'ਬਿਆਕਰਣ' ਅਤੇ ਪਿੰਗਲ ਦਾ ਆਰੰਭ ਵਾਕ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਕੀਤਾ ਸੀ ਪਰ ਵਿਆਕਰਣ ਅਤੇ ਪਿੰਗਲ ਦੇ ਕਰੜੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੇ ਵਾਕ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾਵਿਕ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯ ਪੱਖ ਨੂੰ ਕੁਝ ਸੀਮਤ ਹੀ ਕਰ ਵਿਆਖਿਆ। ਕਵੀ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਪਿੰਗਲ ਦੇ ਨਿਅੰਤਰਣ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰੇਗਾ ਤਾਂ ਕਵੀ ਦੀ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾਵਿਕ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਵਿਚ ਅਸੁਭਾਵਿਕਤਾ ਆ ਜਾਵੇਗੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦੋਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਬੱਧ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਭਾਵ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਪਿੰਗਲ ਦੀਆਂ ਨਿਸਚਿਤ ਲਗਾਂ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਜਾਂ ਲਘੂ ਗੁਰੂ ਦੀ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖਤਾ ਨੂੰ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਉਹ ਭਾਵ ਨੂੰ ਪਿੰਗਲ-ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਆਪ-ਮੁਹਾਰੇ ਹੀ ਲਯਬਧ ਧੁਨੀ-ਯੁਕਤ, ਸੰਗੀਤ-ਮਈ ਅਤੇ ਮੌਲਿਕ ਸੁਭਾਵ ਵਿਚ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਪਿੰਗਲ ਉਸਦੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਖੋ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਸਹਾਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਨ 'ਪੁਸਤਕ ਪਾਠ' ਜਾਂ 'ਬਿਆਕਰਣ' ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰਹਿਕੇ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਹ ਤਾਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਸਹਿਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ 'ਸ਼ਬਦ' ਦੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਵਿਆਕਰਣ ਦੇ ਸਿਧਾਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਪ੍ਰਥਮਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਪਹਿਲ ਭਾਵ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਣ-ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੀ ਹੈ, ਭਾਵ ਨੂੰ ਪਿਗਲ ਅਨੁਸਾਰੀ ਦਰਸਾਉਣ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਉਹ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

"ਕਰੇ ਕਰਾਏ ਸਭ ਕਿਛੁ ਜਾਣੈ ਨਾਨਕ ਸਾਇਰ ਇਵ ਕਹਿਆ॥"[1]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਗਟਾ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ, ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਆਦਿ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਵਿਚ ਛੰਦ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਬੋਧੀਆਂ ਅਤੇ ਜੈਨੀਆਂ ਨੇ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਹੇਮ ਚੰਦ੍ਰ ਨੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ ਵਿਆਕਰਣ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਆਪਣੇ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪਟੀ।

ਵਿਚਾਰ ਰਚੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਵੀ ਪੁਰਾਣੇ ਆ ਰਹੇ ਦੋਹੜਿਆਂ ਨੂੰ 'ਸਲੋਕ' ਰੂਪ ਵਿਚ ਢਾਲਿਆ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਣਿਕ ਅਤੇ ਗਣਿਕ ਛੰਦਾਂ ਨਾਲੋਂ ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਛੰਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਧਿਕ ਹੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਵਰਣਿਕ ਅਤੇ ਗਣਿਕ ਛੰਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੀ ਥਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਛੰਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨਾ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਹੋਏ ਕਿਉਂ ਜੋ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਭਗਤ-ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਵੀ ਅਧਿਕ ਕਰਕੇ ਮਾਤ੍ਰਿਕ-ਛੰਦਾਂ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਵਰਣਿਕ ਅਤੇ ਗਣਿਕ ਛੰਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਭੱਟਾਂ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣਾ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਗਟਾ ਮੌਲਿਕ ਸੁਭਾਵ ਦਾ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਕਾਵਿ-ਛੰਦ ਦੀ ਨਿਸਚਿਤ ਕੈਦ ਤੋਂ ਆਕੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਉਂ ਉਹ ਕਈ ਵਾਰ ਕਾਵਿ-ਛੰਦ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਢਾਲ ਲੈਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ 'ਸਲੋਕ' ਦੋ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਛੰਦ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇਕ ਪੰਕਤੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸਤਾਈ ਪੰਕਤੀਆਂ ਤੀਕ ਵੀ ਸਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਈ ਛੰਦਾਂ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਦਾ ਸਾਹਸ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸਤਾਰ-ਸਹਿਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅੱਗੇ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਪੱਖ ਤੋਂ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਦੋ ਭਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡ ਸਕਦੇ ਹਾਂ :

ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ : ਇਕ ਪਦਾ, ਦੁਪਦੇ, ਤਿਪਦੇ, ਚਉਪਦੇ, ਪੰਚਪਦੇ, ਛੇਪਦੇ, ਦੁਤੁਕੀ (ਦੁਤੁਕੇ), ਤਿਤੁਕੀ, ਚਉਤੁਕੇ, ਸਲੋਕ ਸਹਿਸਕ੍ਰਿਤੀ, ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਵਧੀਕ, ਛੰਤ, ਪਉੜੀ, ਅਸਟਪਦੀ, ਸੋਹਿਲਾ, ਵਾਰ ਆਦਿ।

ਭਾਗ ਦੂਜਾ : ਓਅੰਕਾਰ, ਸਿਧਗੋਸਟਿ, ਪਟੀ, ਪਹਰੇ, ਥਿਤੀ, ਆਰਤੀ, ਬਾਰਾਮਾਹ, ਕੁਚਜੀ, ਸੁਚਜੀ, ਅਲਾਹੁਣੀਆ, ਸੋਹਲੇ, ਜਪੁ ਆਦਿ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਰਾਗਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਮੌਲਿਕਤਾ ਰੱਖੀ ਹੈ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਖੁਲ੍ਹ ਲਈ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਰਾਗਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ :

ਰਾਗ : ਸਿਰੀ, ਮਾਝ, ਗਉੜੀ, ਆਸਾ, ਗੂਜਰੀ ਬਿਹਾਗੜਾ,[1] ਵਡਹੰਸ, ਸੋਰਠਿ, ਧਨਾਸਰੀ, ਤਿਲੰਗ, ਸੂਹੀ, ਬਿਲਾਵਲ, ਰਾਮਕਲੀ, ਮਾਰੂ, ਤੁਖਾਰੀ, ਭੈਰਉ, ਬਸੰਤ, ਸਾਰੰਗ, ਮਲਾਰ, ਪ੍ਰਭਾਤੀ।

ਏਥੇ ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਾਂਗੇ। ਰਾਗਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ।

ਪਦੇ

'ਪਦਾ' ਕਾਵਿ-ਬੰਦ ਹੈ। ਦੋ, ਤਿੰਨ, ਚਾਰ, ਪੰਜ ਅਤੇ ਛੇ ਬੰਦਾਂ ਨੂੰ ਦੁਪਦੇ, ਤਿਪਦੇ, ਚਉਪਦੇ, ਪੰਚਪਦੇ ਅਤੇ ਛੇਪਦੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ

---

1. ਰਾਗ ਬਿਹਾਗੜਾ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਦੋ ਪੰਕਤੀਆਂ ਅਤੇ ਮਗਰਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਪੰਜ ਪੰਕਤੀਆਂ ਹਨ। ਛੋਟਾ ਜਿਹਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਈ ਚਿੰਤਕ ਇਸ ਰਾਗ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਗਿਣਨ ਤੋਂ ਸੰਕੋਚ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਵਿਚ 3 ਦੁਪਦੇ, 9 ਤਿਪਦੇ, 167 ਚਉਪਦੇ, 20 ਪੰਚਪਦੇ ਅਤੇ 5 ਛੇਪਦੇ ਵਰਤੇ ਹਨ।[1] ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਦਿਆਂ ਵਿਚ ਭਾਵ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਲਯ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਪਰ ਪਿੰਗਲ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਅੱਧ ਮਾਤ੍ਰਾ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦਾ ਵਾਧਾ ਘਾਟਾ ਆਵੱਸ਼ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :

"ਤਿਤੁ ਸਰਵਰੜੈ ਭਈਲੇ ਨਿਵਾਸਾ ਪਾਣੀ ਪਾਵਕੁ ਤਿਨਹਿ ਕੀਆ = 33
ਪੰਕਜੁ ਮੋਹ ਪਗੁ ਨਹੀਂ ਚਾਲੈ ਹਮ ਦੇਖਾ ਤਹ ਡੂਬੀਅਲੇ ॥ ੧ ॥ = 31
ਮਨ ਏਕੁ ਨ ਚੇਤਸਿ ਮੂੜ ਮਨਾ ॥ = 16
ਹਰਿ ਬਿਸਰਤ ਤੇਰੇ ਗੁਣ ਗਲਿਆ ॥ ੧ ॥ ਰਹਾਉ ॥ = 16
ਨਾ ਹਉ ਜਤੀ ਸਤੀ ਨਹੀਂ ਪੜਿਆ ਮੂਰਖ ਮੁਗਧਾ ਜਨਮ ਭਇਆ = 32
ਪ੍ਰਣਵਤਿ ਨਾਨਕ ਤਿਨ ਕੀ ਸਰਣਾ ਜਿਨ ਤੂ ਨਾਹੀ ਵੀਸਰਿਆ ॥ = 31[2]

ਏਥੇ ਪਹਿਲੇ ਦੁਪਦੇ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਪੰਕਤੀ ਦੀਆਂ ਮਾਤ੍ਰਾਂ 33 ਅਤੇ 31 ਹਨ। ਰਹਾਉ ਵਾਲੀਆਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਮਾਤ੍ਰਾਂ 16 ਅਤੇ 16 ਹਨ ਅਤੇ ਮਗਰਲੀਆਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਮਾਤ੍ਰਾਂ 32 ਅਤੇ 31 ਹਨ। ਪਰ ਕਾਵਿ-ਲਯ ਵਿਚ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ। 'ਪਾਣੀ ਪਾਵਕੁ', 'ਪਕਜ ਮੋਹ ਪਗੁ' ਆਦਿ ਪਵਰਗਾਂ ਨਾਲ, ਅਤੇ ਪੰਕਤੀ ਦੇ ਅਰਧ-ਵਿਸਰਾਮ ਤੇ 'ਚਾਲੇ' ਅਤੇ ਅੰਤ ਤੇ 'ਡੂਬੀਅਲੇ' ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ 'ਲ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾਲ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਆਪ ਮੁਹਾਰੇ ਲਯ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੂਜੀ ਪੰਕਤੀ ਵਿਚ 'ਮਨ', 'ਮੂੜ ਮਨਾ' ਮਵਰਗ ਦਾ ਇਕੋ ਪੰਕਤੀ ਵਿਚ ਆਉਣਾ ਅਤੇ ਅਗਲੀ ਪੰਕਤੀ ਵਿਚ ਆਉਣਾ ਅਤੇ ਅਗਲੀ ਪੰਕਤੀ ਦੇ ਅੰਤ ਤੇ 'ਬਿਸਰਤ', 'ਤੇਰੇ' ਅਤੇ 'ਗੁਣ ਗਲਿਆ' ਰਾਗੇ ਅਤੇ ਰਤੇ ਨੂੰ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਮਈ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਵਰਤਣਾ ਕਾਵਿ ਲਯ ਨੂੰ ਰਾਗਾਤਮਿਕ ਕਰਨਾ ਹੀ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਅੰਤਲੀ ਪੰਕਤੀ ਵਿਚ 'ਪ੍ਰਣਵਤਿ ਨਾਨਕ ਤਿਨ ਕੀ ਸਰਣਾ ਜਿਨ ਤੂੰ ਨਾਹੀਂ ਵੀਸਰਿਆ ਵਿਚ 'ਣ' 'ਨ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਹੀ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਲਯ-ਬੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਲਯ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪਹਿਲੀਆਂ, 'ਰਹਾਉ' ਵਾਲੀਆਂ ਅਤੇ ਅੰਤਲੀਆਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਿਚ 'ਗੁਰੂ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਰਾਗਾਤਮਿਕ ਹੈ। ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਰਾਗ 'ਆਸਾ' ਦੇ ਦੂਜੇ ਦੁਪਦੇ[3] ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪੰਕਤੀ ਵਿਚ 15, ਦੂਜੀ ਪੰਕਤੀ ਵਿਚ 15, 'ਰਹਾਉ' ਵਾਲੀ ਪਹਿਲੀ ਪੰਕਤੀ ਵਿਚ 15, ਦੂਜੀ ਪੰਕਤੀ ਵਿਚ 15, 'ਰਹਾਉ' ਤੋਂ ਅਗਲੀ ਪੰਕਤੀ ਵਿਚ 31 ਅਤੇ ਅੰਤਲੀ ਪੰਕਤੀ ਵਿਚ ਦੋ ਭਾਗ ਕਰਕੇ, ਇਕ ਵਿਚ 14 ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਵਿਚ 17=31 ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ-ਲਯ ਪਿਗਲ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਠੀਕ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਸ ਦੁਪਦੇ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀਆਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਿਚ 31 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ

---

1. ਵੇਖੋ ਵੇਰਵਾ ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਕਲਾ*, ਪੰਨਾ 43.
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ।
3. "ਛਿਅ ਘਰ ਛਿਅ ਗੁਰ ਛਿਅ ਉਪਦੇਸ॥ ਗੁਰੁ ਗੁਰੁ ਏਕੋ ਵੇਸ ਅਨੇਕ॥੧॥
ਬਾਬਾ ਜੈ ਘਰਿ ਕਰਤੇ ਕੀਰਤਿ ਹੋਇ॥ ਸੋ ਘਰੁ ਰਾਖੁ ਵਡਾਈ ਤੋਇ॥੧॥ ਰਹਾਉ॥
ਵਿਸੁਏ ਚਸਿਆ ਘੜੀਆ ਪਹਰਾ ਥਿਤੀ ਵਾਰੀ ਮਾਹੁ ਹੋਆ॥
ਸੂਰਜ ਏਕੋ ਰੁਤਿ ਅਨੇਕ॥ ਨਾਨਕ ਕਰਤੇ ਕੇ ਕੇਤੇ ਵੇਸ॥" ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਦੁਪਦੇ।

ਤੇ ਹੀ ਅੰਤਲੀ ਪੰਕਤੀ ਦੇ ਦੋ ਭਾਗ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੇ ਕੁਲ ਜੋੜ ਨੂੰ 31 ਹੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਮਾਤ੍ਰਾ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਰੱਖਦਿਆਂ ਹੋਇਆਂ ਵੀ ਇਕ ਤੁਕ ਦੇ ਦੋ ਭਾਗ ਕਰਕੇ ਛੰਦ ਵਿਚ ਨਵੀਨਤਾ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲੇ ਦੁਪਦੇ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਅੰਤ 'ਗੁਰੂ' ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਦੂਜੇ ਦੁਪਦੇ ਵਿਚ ਅੰਤ 'ਲਘੂ' ਤੇ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ 'ਰਹਾਉ' ਤੋਂ ਮਗਰਲੀ ਪੰਕਤੀ ਦਾ ਅੰਤ 'ਗੁਰੂ' ਤੋਂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਅੰਤਲੀਆਂ ਦੋ ਪੰਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ 'ਲਘੂ' ਵਿਚ ਰੱਖਕੇ ਹੀ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਰਾਗਾਤਮਿਕ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਿਥੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਲਯ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਲਯ ਵਿਚ ਨਵੀਨਤਾ ਵੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਤਿਪਦਿਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਤਰਤੀਬ ਨੂੰ ਹੀ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਦੇ ਪਦੇ[1] ਵਿਚ ਨਿਮਨ ਲਿਖਤ ਹੈ :

ਪਹਿਲੀ ਪੰਕਤੀ : 35, ਦੂਜੀ ਪੰਕਤੀ : 33, ਰਹਾਉ ਵਾਲੀ ਪਹਿਲੀ ਪੰਕਤੀ : 17, ਰਹਾਉ ਵਾਲੀ ਦੂਜੀ ਪੰਕਤੀ : 34, ਦੂਜੇ ਛੰਦ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪੰਕਤੀ : 34, ਦੂਜੀ ਪੰਕਤੀ : 34, ਤੀਜੇ ਛੰਦ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪੰਕਤੀ : 36 ਅੰਤਲੀ : 35.

ਇਸ ਤਿਪਦੇ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਪੰਕਤੀਆਂ 35 ਅਤੇ 33 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੀਆਂ ਹਨ। ਰਹਾਉ ਵਾਲੀ ਦੂਜੀ ਪੰਕਤੀ ਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਪੰਕਤੀ ਨਾਲੋਂ ਦੋਗੁਣਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤਲੀਆਂ ਪੰਕਤੀਆਂ 34 ਅਤੇ 34 ਅਤੇ 35 ਅਤੇ 35 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੀਆਂ ਰੱਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਨੂੰ ਤਕਰੀਬਨ ਬਾਕੀ ਚਉਪਦੇ, ਪੰਚ ਪਦੇ ਅਤੇ ਛੇ ਪਦੇ ਵਾਲੇ ਛੰਦਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ :

1. ਪਹਿਲੀਆਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਇਕੋ ਜੇਹੀਆਂ[2]
2. ਰਹਾਉ ਦੀਆਂ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਇਕੋ ਜੇਹੀਆਂ[3]

---

1. "ਇਹੁ ਤਨੁ ਧਰਤੀ ਬੀਜੁ ਕਰਮਾ ਕਰੋ ਸਲਿਲ ਆ ਪਾਉ ਸਾਰਿਗ ਪਾਣੀ॥
ਮਨ ਕਿਰਸਾਣੁ ਹਰਿ ਰਿਦੈ ਜੰਮਾਇ ਲੈ ਇਉ ਪਾਵਸਿ ਪਦੁ ਨਿਰਬਾਣੀ॥
ਕਾਹੇ ਗਰਬਸਿ ਮੂੜੇ ਮਾਇਆ॥
ਪਿਤ ਸੁਤੋ ਸਗਲ ਕਾਲਤ੍ਰ ਮਾਤਾ ਤੇਰੇ ਹੋਹਿ ਨ ਅੰਤਿ ਸੁਖਾਇਆ॥ ਰਹਾਉ॥
ਬਿਖੈ ਬਿਕਾਰ ਦੁਸਟ ਕਿਰਖਾ ਕਰੇ ਇਨ ਤਜਿ ਆਤਮੈ ਹੋਇ ਧਿਆਈ॥
ਜਪੁ ਤਪੁ ਸੰਜਮੁ ਹੋਹਿ ਜਬ ਰਾਖੇ ਕਮਲੁ ਬਿਗਾਸੈ ਮਧੁ ਆਸਮਾਈ॥੨॥
ਬੀਸ ਸਪਤਾਹਰੋ ਬਾਸਰੋ ਸੰਗ੍ਰਹ ਤੀਨਿ ਖੋੜਾ ਨਿਤ ਕਾਲੁ ਸਾਰੈ॥
ਦਸ ਅਠਾਰ ਮੈ ਅਪਰੰਪਰੋ ਚੀਨੈ ਕਹੈ ਨਾਨਕੁ ਇਵ ਏਕੁ ਤਾਰੈ॥੩॥੨੩

– ਮ. ੧ ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਘਰੁ ੩

2. 30/30 ਮਾਤ੍ਰਾਂ, ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਚਉਪਦਾ।
"ਮਨ ਮੋਤੀ ਜੇ ਗਹਣਾ ਹੋਵੈ ਪਉਣ ਹੋਵੈ ਸੂਤਧਾਰੀ॥
ਖਿਮਾ ਸੀਗਾਰ ਕਾਮਣਿ ਤਨਿ ਪਹਿਰੇ ਰਾਵੈ ਲਾਲ ਪਿਆਰੀ॥"
3. "ਲਾਲ ਬਹੁ ਗੁਣਿ ਕਾਮਣਿ ਮੋਹੀ, ਤੇਰੇ ਗੁਣ ਹੋਇ ਨ ਅਵਰੀ॥ ਰਹਾਉ॥"

3. ਰਹਾਉ ਦੀਆਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦੀ ਕਦੇ ਇਕ ਪੰਕਤੀ ਅੱਧੀ ਦੂਜੀ ਪੰਕਤੀ ਵੱਡੀ[1]
4. ਰਹਾਉ ਦੀ ਇਕੋ ਪੰਕਤੀ[2]
5. ਅੰਤਲੀਆਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਇਕੋ ਜੇਹੀਆਂ[3]
6. ਅੰਤਲੀਆਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜੇਹਾ ਵਾਧਾ ਘਾਟਾ[4]
7. ਅੰਤਲੀਆਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਇਕ ਵੱਡੀ ਬਾਕੀ ਦੋ ਛੋਟੀਆਂ, ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਇਕੋ ਜੇਹੀਆਂ[5]
8. ਰਹਾਉ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਭਿੰਨ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦਾ ਚਉਪਦਾ[6]
9. ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਕਾਵਿ-ਲਯ ਗੁਰੂ ਗੁਰੂ[7] ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਲਘੂ ਲਘੂ,[8] ਕਿਤੇ ਗੁਰੂ ਘੂਲ ਜਾਂ ਲਘੂ ਗੁਰੂ।[9]
10. ਕਿਤੇ ਕਾਵਿ ਲਯ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸਾਂ ਨਾਲ ਜਿਵੇਂ :
   (ੳ) ਇਕੋ ਅੱਖਰ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਸ਼ਬਦ[10]
   (ਅ) ਦੋ ਤਿੰਨ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਦੁਹਰਾਉ[11]

---

1. "ਦਾਦਰ ਤੂ ਕਹਿ ਨ ਜਾਨਿਸ ਰੇ॥
ਭਖਸਿਸਿ ਬਾਲੁ ਬਸਸਿ ਨਿਰਮਲ ਜਲ, ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਨ ਲਖਸਿਰੇ॥ ਰਹਾਉ॥"
2. "ਤੇਰਾ ਇਕੋ ਨਾਮੁ ਮਜੀਠੜਾ ਰਤਾ ਮੇਰਾ ਚੋਲਾ ਸਦ ਰੰਗ ਢੋਲਾ।ਰਹਾਉ॥"
– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਪੰਚਪਦਾ
3. "ਉਜਲ ਕੈਹਾ ਚਿਲਕਣਾ ਘੋਟਿਮ ਕਾਲੜੀ ਮਸੁ॥
....
ਚਾਕਰੀਆਂ ਚੰਗਿਆਈਆਂ ਅਵਰ ਸਿਆਣਪ ਕਿਤੁ॥
ਨਾਨਕ ਨਾਮ ਸਮਾਲ ਤੂੰ ਬਧਾ ਛੂਟਹਿ ਜਿਤੁ॥੬॥੧॥"
4. "ਹਰਿ ਚਰਣ ਕਮਲ ਮਕਰੰਦ ਲੋਭਿਤ ਮਨੋ ਅਨਦਿਨੋ ਮੋਹਿ ਆਈ ਪਿਆਸਾ॥
ਕ੍ਰਿਪਾ ਜਲੁ ਦੇਹਿ ਨਾਨਕ ਸਾਰਿੰਗ ਕਉ ਹੋਇ ਜਾ ਤੇ ਤੇਰੈ ਨਾਇ ਵਾਸਾ॥੪॥"
– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ
5. "ਵਿਚ ਦੁਨੀਆਂ ਸੇਵ ਕਮਾਈਐ, ਤਾ ਦਰਗਹ ਬੈਸਣ ਪਾਈਐ॥
ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਬਾਹ ਲੁਡਾਈਐ॥੪॥ ੩੩॥" – ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਚਉਪਦਾ
6. "ਵਿਸੁਏ ਚਸਿਆ ਘੜੀਆ ਪਹਰਾ ਥਿਤੀ ਵਾਰੀ ਮਾਹੁ ਹੋਆ॥ ਸੂਰਜ ਏਕੋ ਰੁਤਿ ਅਨੇਕ॥
ਨਾਨਕ ਕਰਤੇ ਕੇ ਕੇਤੇ ਵੇਸ॥" ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਦੁਪਦੇ
7. "ਅਛਲ ਛਲਾਈ ਨਾ ਛਲੈ ਨਾ ਘਾਉ ਕਟਾਰਾ ਕਰਿ ਸਕੈ॥" – ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਚਉਪਦਾ
8. "ਧਨ ਜੋਬਨੁ ਅਰੁ ਫੁਲੜਾ ਨਾਠੀਅੜੇ ਦਿਨ ਚਾਰਿ॥..." – ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ
9. "ਮੋਰੀ ਰੁਣ ਝੁਣ ਲਾਇਆ ਭੈਣੇ ਸਾਵਣ ਆਇਆ॥" (ਸਾਰਾ ਸ਼ਬਦ)
– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸ, ਚਉਪਦਾ
10. "ਜਾਗਸਿ ਜੀਵਣ ਜਾਗਣਹਾਰਾ॥ ਸੁਖ ਸਾਗਰ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਭੰਡਾਰਾ॥"
– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਪ੍ਰਭਾਤੀ, ਚਉਪਦਾ
11. "ਨਾਇ ਤੇਰੈ ਤਰਣਾ ਨਾਇ ਪਤਿ ਪੂਜ॥ ਨਾਉ ਤੇਰਾ ਗਹਣਾ ਮਤਿ ਮਕਸੂਦੁ॥
ਨਾਇ ਤੇਰੈ ਨਾਉ ਮੰਨੇ ਸਭ ਕੋਇ॥ ਵਿਣੁ ਨਾਵੈ ਪਤਿ ਕਬਹੁ ਨ ਹੋਇ॥"
– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਪ੍ਰਭਾਤੀ, ਚਉਪਦਾ

(ੲ) ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਮਗਰਲੇ ਅੱਖਰ ਅਤੇ ਅਗਲੇ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲੇ ਅੱਖਰ ਨਾਲ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ[1]

(ਸ) ਇਕ ਅੱਖਰ ਨਾਲ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਮੁੱਢ ਵਿਚਾਲੇ ਜਾਂ ਅਖੀਰਲੇ ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਇਕ ਅੱਖਰ ਦਾ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਆਦਿ[2]

ਦੀ ਅਨੇਕ ਬਹੁ ਬਿਧਿਤਾ ਨਾਲ ਪਦਿਆਂ ਨੂੰ ਪਿੰਗਲ ਪੱਖ ਤੋਂ, ਲਯ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਤੇ ਨਵੀਨ ਪੱਖ ਤੋਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਸਲੋਕ

'ਸਲੋਕ' ਨੂੰ ਪੇਂਡੂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ 'ਦੋਹੜਾ', ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਬ੍ਰਜ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ 'ਦੋਹਾ' ਆਖਦੇ ਹਨ। ਬਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਹੇਮ ਚੰਦ੍ਰ ਦੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ ਵਿਆਕਰਣ ਦੇ ਅਤੇ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਦੋਹੜੇ ਰੂਪ ਹੀ ਪਿਛੋਂ ਜਾ ਕੇ ਸਲੋਕ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰ ਗਏ। ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਕੁਝ ਕੁ ਬਾਣੀ ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿੱਧਾਂ, ਨਾਥਾਂ, ਜੋਗੀਆਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਛੰਦਰ ਨਾਥ, ਗੋਰਖ ਨਾਥ, ਚਰਪਟ ਨਾਥ, ਭਰਥਰੀ, ਗੋਪੀ ਚੰਦ ਆਦਿ ਨੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਕੁਝ ਭਾਗ ਸਲੋਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਰਚਿਆ ਹੈ। ਸੋ ਇਉਂ ਇਹ ਕਾਵਿ ਛੰਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਿਆ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸਲੋਕ ਕਈ ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚਲੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਵੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕੀਤਾ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਰੂਪ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦੀ ਵਾਧ ਘਾਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਥੇ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਭਿੰਨਤਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ 'ਸਲੋਕ ਸਹਸਕ੍ਰਿਤੀ' ਵੀ ਰਚੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅਧਿਕ ਸ਼ਬਦ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ, ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਦੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਔਖੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਸਲੋਕ ਸਹਿਸਕ੍ਰਿਤੀ' ਦੇ ਵੱਖ ਭਾਗ ਵਿਚ ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੋ ਵਧੀਕ' ਇਕ ਵੱਖ ਖੰਡ ਵਿਚ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਹਨ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਸਲੋਕ ਬਾਕੀ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀਆਂ ਬਾਣੀਆਂ ਨਾਲ ਦਰਜ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਤੇ ਜੋ ਵੱਧ ਗਏ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵਧੀਕ' ਭਾਗ ਅਧੀਨ ਸੰਪਾਦਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। 32 ਸਲੋਕ 'ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵਧੀਕ' ਖੰਡ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਤੇ ਗੁਰੂ ਅਮਰਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਹੇਠ ਸੰਪਾਦਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸਲੋਕ ਵਾਰ ਗੂਜਰੀ ਵਿਚ 1, ਵਾਰ ਸੂਹੀ ਵਿਚ 21, ਵਾਰ ਰਾਮਕਲੀ ਵਿਚ 19, ਵਾਰ ਮਾਰੂ ਵਿਚ 16 ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਰਾਮ ਦਾਸ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨਾਲ ਸੰਗ੍ਰਹਿਤ ਸਲੋਕ ਵਾਰ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ 7, ਵਾਰ ਬਿਹਾਗੜਾ ਵਿਚ 3, ਵਾਰ ਸੋਰਠਿ ਵਿਚ 1, ਵਾਰ ਸਾਰੰਗ ਵਿਚ 34, ਵਾਰ ਵਡਹੰਸ ਵਿਚ 3, ਵਾਰ ਬਿਲਾਵਲ

---

1. "ਹਰਿ ਬਿਸਰਤ ਤੇਰੇ ਗੁਣ ਗਲਿਆ॥" – ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ
ਜਾਂ "ਜੋ ਤੂੰ ਦੇਹਿ ਸੋ ਕਹਾ ਸੁਆਮੀ ਮੈਂ ਮੂਰਖ ਕਹਣੁ ਨ ਜਾਈ॥
– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਿਲਾਵਲੁ, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੧
ਜਾਂ "ਕੇਵਡੁ ਵਡਾ ਡੀਠਾ ਹੋਇ॥" ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੨

2. "ਆਦਿ ਜੁਗਾਦਿ ਦਇਆ ਪਤਿ ਦਾਤਾ ਤੁਧ ਵਿਣੁ ਮੁਕਤਿ ਨ ਪਾਇ॥"
– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਚਉਪਦਾ

ਵਿਚ 2 ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਨਾਲ ਦਰਜ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸਲੋਕ ਵਾਰ ਸਾਰੰਗ ਵਿਚ 3, ਵਾਰ ਗੂਜਰੀ ਵਿਚ 2 ਹਨ ਜੋ ਸਾਰੇ ਮਿਲਕੇ 144 ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਪਰੰਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਨੇ ਵਾਰ ਮਾਝ ਵਿਚ 46, ਵਾਰ ਆਸਾ ਵਿਚ 46 ਅਤੇ ਵਾਰ ਮਲਾਰ ਵਿਚ 24 ਸਲੋਕ ਰਚੇ ਹਨ। ਜੋ ਕੁਲ 116 ਬਣਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਲੋਕ 310 ਹਨ। ਆਮ ਕਰਕੇ ਸਲੋਕ ਦੇ ਚਰਣਾਂ ਵਿਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਛੰਦ ਹੈ। ਵੈਦਿਕ ਮੰਤ੍ਰਾਂ ਵਿਚ ਦੋ ਪੰਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਵਰਣਿਕ ਛੰਦ ਵਿਚ ਰੱਖਿਅ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸਲੋਕ ਨੂੰ ਇਕ ਪੰਕਤੀ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 30 ਪੰਕਤੀਆਂ ਤੱਕ ਵੀ ਰਚਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਤ੍ਰਾ ਵਿਚ ਵੀ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਖੁੱਲ੍ਹ ਲਈ ਗਈ ਹੈ।

ਇਥੇ ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦੇ ਸਲੋਕ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਇਕ ਪੰਕਤੀ ਵਾਲਾ ਸਲੋਕ ਹੈ :

"ਲਾਹੌਰ ਸਹਰੁ ਜਹਰੁ ਕਹਰੁ ਸਵਾ ਪਹਰੁ ॥ ॥"[1]
"ਹੈਨਿ ਵਿਰਲੇ ਨਾਹੀਂ ਘਣੇ ਫੈਲ ਫਕੜ ਸੰਸਾਰ ॥"[2]

ਦੋ ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਾਲਾ ਸਲੋਕ :

"ਹੇਕੋ ਪਾਧਰੁ ਹੇਕੁ ਦਰੁ ਗੁਰ ਪਉੜੀ ਨਿਜ ਥਾਨੁ ॥
ਰੂੜਉ ਠਾਕਰੁ ਨਾਨਕਾ ਸਭਿ ਸੁਖ ਸਾਚਉ ਨਾਮੁ॥"[3]

ਸਲੋਕ ਛੋਟੇ ਵਜ਼ਨ ਦਾ ਦੋ ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਾਲਾ :

"ਮਾਣੂ ਘਲੇ ਉਠੀ ਚਲੈ॥
ਸਾਦੁ ਨਾਹੀਂ ਇਵੇਹੀ ਗਲੈ॥ 25 ॥"[4]

ਤਿੰਨ ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਾਲਾ ਸਲੋਕ :

"ਹਮ ਜੇਰ ਜਿਮੀ ਦੁਨੀਆ ਪੀਰਾ ਮਸਾਇਕਾ ਰਾਇਆ॥
ਮੇ ਰਵਦਿ ਬਾਦਿਸਾਹਾ ਅਫਜੂ ਖੁਦਾਇਆ॥
ਏਕ ਤੂਹੀ ਏਕ ਤੁਹੀ ॥੪॥ 24 ॥"[5]

ਦੋ ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਾਲਾ ਲੰਮਾ ਸਲੋਕ :

"ਕੁਬਧਿ ਡੂਮਣੀ ਕੁਦਾਇਆ ਕਸਾਇਣਿ
ਪਰ ਨਿੰਦਾ ਘਟ ਚੂਹੜੀ ਮੁਠੀ ਕ੍ਰੋਧਿ ਚੰਡਾਲ॥
ਕਾਰੀ ਕਢੀ ਕਿਆ ਥੀਐ ਜਾ ਚਾਰੇ ਬੈਠੀਆਂ ਨਾਲਿ॥"[6]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਬਹੁ-ਬਿੱਧਤਾ ਅਤੇ

---

1. ਮ. ੧, ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵਧੀਕ।
2. ਉਹੀ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ ਕੀ ਵਾਰ।
4. ਮ. ੧, ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਵਧੀਕ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ।
6. ਮ. ੧, ਸਲੋਕ ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ।

ਨਵੀਨਤਾ ਹੈ। ਇਕ ਤੁਕ ਵਾਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਵੀ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਅੰਤਰ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ 'ਲਾਹੌਰ ਸਹਰੁ ਜਹਰੁ ਕਹਰੁ ਸਵਾ ਪਹਰੁ'[1] ਵਿਚ 20 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਹਨ ਪਰ 'ਹੈਨਿ ਵਿਰਲੇ ਨਾਹੀ ਘਣੇ ਫੈਲ ਫਕੜੁ ਸੰਸਾਰ' ਵਾਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ 25 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਹਨ। ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਵਾਲੇ ਕਈ ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਥਮ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਦੀਆਂ ਇਕੋ ਜੇਹੀਆਂ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਰੱਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ 'ਹੇਕੋ ਪਾਧਰੁ ਹੇਕੁ ਦਰੁ ਗੁਰ ਪਉੜੀ ਨਿਜ ਥਾਨ। ਰੂੜਉ ਠਾਕਰੁ ਨਾਨਕਾ ਸਭਿ ਸੁਖ ਸਾਚਉ ਨਾਮ॥"[2] ਵਿਚ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਦੀਆਂ 24/24 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਹਨ ਪਰ 'ਤਾਕੀ ਰਜਾਇ ਲੇਖਿਆ ਪਾਇ ਅਬ ਕਿਆ ਕੀਜੈ ਪਾਂਡੇ॥ ਹੁਕਮੁ ਹੋਆ ਹਾਸਲੁ ਤਦੇ ਹੋਇ ਨਿਬੜਿਆ ਹੰਢਹਿ ਜੀਅ ਕਮਾਂਦੇ॥"[3] ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ 29 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਤੁਕ 34 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਤਿੰਨ ਤੁਕਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 26 ਤੁਕਾਂ ਵਾਲੇ ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਥੋੜਾ ਘਣਾ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦਾ ਵਾਧਾ ਘਾਟਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਕੋ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਲਯ ਦਾ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੀ ਵਾਧ ਘਾਟ ਅਤੇ ਤੁਕਾਂ ਦੀ ਲੰਬਾਈ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਅੰਤਰ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :

"ਨਾਨਕ ਤਉ ਮੋਖੰਤਰੁ ਪਾਹਿ ॥ = 14
ਜੁਜ ਮਹਿ ਜੋਰਿ ਛਲੀ ਚੰਦ੍ਰਾਵਲਿ ਕਾਨ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਜਾਦਮੁ ਭਇਆ॥"[4] = 31

ਜਾਂ

"ਅੰਨੁ ਦੇਵਤਾ ਪਾਣੀ ਦੇਵਤਾ ਬੈਸੰਤਰੁ ਦੇਵਤਾ ਲੂਣੁ ਪੰਜਵਾਂ ਪਾਇਆ ਘਿਰਤੁ ॥ = 44
ਤਾ ਹੋਆ ਪਾਕੁ ਪਵਿਤ ॥" = 12

ਜਾਂ

"ਛੋਡੀਲੇ ਪਾਖੰਡਾ ॥ = 12
ਨਾਮਿ ਲਇਐ ਜਾਹਿ ਤਰੰਦਾ ॥" = 15[5]

ਪਹਿਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਉਤਲੀ ਤੁਕ ਛੋਟੀ 14 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਅਤੇ ਪਿਛਲੀ ਲੰਬੀ 31 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਇਸ ਤੋਂ ਉਲਟ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਲੰਬੀ 44 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੀ ਅਤੇ ਅਗਲੀ ਤੁਕ ਛੋਟੀ 12 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਤੀਜੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਅਤਿਅੰਤ ਛੋਟੀ ਲਯ 12 ਅਤੇ 15 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੀ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮਾਝ ਰਾਗੁ (ਵਾਰ) ਵਿਚ 15ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਮਗਰਲੇ ਛੇ ਤੁਕਾਂ ਵਾਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਤਕਰੀਬਨ ਇਕੋ ਜੇਹੀਆਂ, ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਤੁਕਾਂ ਅਤਿਅੰਤ ਛੋਟੀਆਂ ਅਤੇ ਛੇਵੀਂ ਤੁਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਭਾਗਾਂ

---

1. ਮ. ੧, ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਵਧੀਕ ॥੨੭॥
2. ਮ. ੧, ਵਾਰ ਮਲਾਰ ਕੀ । ਪਹਿਲੀ ਪਉੜੀ ਕਾ ਪਹਿਲਾ ਸਲੋਕ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੋਰਠਿ, ਵਾਰ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, 13ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾ ਸਲੋਕ॥
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, 15ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਅਗਲਾ ਸਲੋਕ।

ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋਹੀ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ।[1] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਬਾਕੀ ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਅਤੇ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਭਿੰਨਤਾ ਅਤੇ ਨਵੀਨਤਾ ਹੈ। ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਆਮ ਕਰਕੇ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਅਤੇ ਤੁਕਾਂ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਭਿੰਨਤਾ ਕਰਕੇ ਕਈ ਵਾਰ ਸਲੋਕ ਬਾਕੀ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਦੋਹਿਰੇ ਜਾਂ ਚੌਪਈ ਨਾਲ ਵੀ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ :

"ਤਨੁ ਨ ਤਪਾਇ ਤਨੂਰ ਜਿਉ ਬਾਲਣੁ ਹਡ ਨ ਬਾਲਿ॥
ਸਿਰਿ ਪੈਰੀ ਕਿਆ ਫੇੜਿਆ ਅੰਦਰਿ ਪਿਰੀ ਸਮਾਲਿ ॥"25 [2]

ਇਸ ਸਲੋਕ ਦੀਆਂ ਦੋਵੇਂ ਤੁਕਾਂ 25/25 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਦੋਹਿਰੇ ਦੀਆਂ 24/24 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਹਿਲਾਂ ਦੋਹਿਰੇ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਰਾਮ 13 + 11 ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦਾ 14 + 11 ਦਾ ਹੈ। ਕੇਵਲ ਦੋਹਿਰੇ ਨਾਲੋਂ ਇਕ ਮਾਤ੍ਰਾ ਦਾ ਫ਼ਰਕ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਲਘੂ ਲਘੂ, ਗੁਰੂ ਲਘੂ ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਦੋਹਿਰੇ ਵਾਂਗ ਹੀ ਹੈ। ਦੋਹਿਰੇ ਵਿਚ ਕੁਝ ਖੁੱਲ੍ਹ ਸੰਬੰਧੀ ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ ਵੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ।[3] ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸਲੋਕਾਂ ਦਾ ਕਈ ਵਾਰ ਚੌਪਈ ਵਰਗਾ ਵੀ ਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਭਾਸਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :

"ਵਿਸਮਾਦ ਨਾਦ ਵਿਸਮਾਦ ਵੇਦ ॥ 8 + 8 = 16
ਵਿਸਮਾਦ ਜੀਅ ਵਿਸਮਾਦ ਭੇਦ॥"[4] 8 + 8 = 16

ਚੌਪਈ ਵਿਚ 87 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਤੁਕ ਦੇ ਅੰਤ ਤੇ ਲਘੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਭੈ ਵਿਚਿ ਪਵਣੁ ਵਹੈ ਸਦ ਵਾਉ'[5] ਵਾਲਾ ਸਲੋਕ ਵੀ ਚੌਪਈ ਰੂਪ ਬਣਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨ੍ਹਾਂ ਕਈ ਵਾਰ ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਭਾਵ ਤੀਖਣਤਾ ਲਈ 'ਰਹਾਉ' ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ :

---

1. "ਕਲਿ ਕਾਤੀ ਰਾਜੇ ਕਸਾਈ ਧਰਮੁ ਪੰਖ ਕਰਿ ਉਡਰਿਆ॥
ਕੂੜ ਅਮਾਵਸ ਸਚੁ ਚੰਦ੍ਰਮਾ ਦੀਸੈ ਨਾਹੀ ਕਹ ਚੜਿਆ॥
ਹਉ ਭਾਇ ਵਿਕੁੰਨੀ ਹੋਈ॥
ਆਧੇਰੈ ਰਾਹੁ ਨ ਕੋਈ॥
ਵਿਚਿ ਹਉਮੈ ਕਰਿ ਦੁਖੁ ਰੋਈ॥
ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਕਿਨਿ ਬਿਧਿ ਗਤਿ ਹੋਇ॥" ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ।
2. ਮ. ੧, ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੇ ਵਧੀਕ, 18ਵਾਂ ਸਲੋਕ।
3. "ਪਰੰਤੂ ਕਈ ਪਦਾਂ ਵਿਚ ਲਘੂ ਦੀਰਘ ਦਾ ਮੇਲ ਵਧੇਰੇ ਕਰਕੇ ਕਵੀ ਦੀ ਮਰੀ ਤੇ ਛਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਛੰਦ ਦੀ ਚਾਲ ਵਰਤੇ ਪਦਾਂ ਦੇ ਭੇਦ ਦੁਆਰਾ ਨਿਸਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸਗੋਂ ਛੰਦ ਦੀ ਹਰੇਕ ਤੁਕ ਵਿਚ ਵਰਤੀਆਂ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਨਿਸਚਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਦੋਹਰੇ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਪਦ ਛੇ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਪਰੰਤੂ ਇਹ ਕੋਈ ਨਿਯਮ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਸ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਛੇ ਲਘੂ ਅਥਵਾ 2 ਨਗਣ (। । ।, । । ।) ਹੀ ਹੋਣਗੇ। ਇਸ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਗੁਰੂਆਂ ਅਥਵਾ 2 ਮਗਣਾਂ (s s s) ਦੀ ਵੀ ਭਰਤੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਜਿਵੇਂ ਵੀ ਛੇ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਪੂਰੀਆਂ ਬਣਨ, ਬਣਾਈਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਉਹ s । । s ਹੋਣ ਜਾਂ s । । ਜਾਂ । । s ਜਾਂ । । । । s ਜਾਂ ਕਿਵੇਂ ਹੋਰਵੇਂ ਛੇ ਬਣਨ।"
–ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ, "ਪਿੰਗਲ ਤੇ ਅਰੂਜ," ਪੰਨਾ 25 (ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕਾਦਮੀ ਲੁਧਿਆਣਾ, 1960)।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ।

"ਬਲਿਹਾਰੀ ਕੁਦਰਤਿ ਵਸਿਆ॥
ਤੇਰਾ ਅੰਤੁ ਨਾ ਜਾਈ ਲਖਿਆ ॥ ਰਹਾਉ ॥
ਜਾਤਿ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਮਹਿ ਜਾਤਾ ਅਕਲ ਕਲਾ ਭਰਪੂਰਿ ਰਹਿਆ॥"[1]

3, 5, 7, 9, 11 ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਾਲੇ ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਇਕ ਤੁਕ ਦਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਆਪਣਾ ਵੱਖ ਵਜ਼ਨ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਕ ਤੁਕ ਅਨੁਸਾਰ ਇਕ ਦੋ ਬਾਕੀ ਤੁਕਾਂ ਉਸੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰਚ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ।[2] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਭੇਦ ਵਿਭੇਦ ਨਾਲ ਲਯ ਦਾ ਦੁਹਰਾਉ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਅਤੇ ਲਯ ਹਰ ਪਲ ਨਵੀਨ ਲਯ ਵਿਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਕੇ ਤੀਖਣ ਅਤੇ ਰਾਗਾਤਮਿਕ ਹੁੰਦੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਯ ਦੀ ਚਾਲ ਤੇਜ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਵਾਰ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਇਕੋ 'ਸ਼ਬਦ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ,[3] ਰਾਗੁ ਆਸਾ (ਵਾਰ) ਵਿਚ 'ਸਚੇ', 'ਵਿਸਮਾਦ', 'ਕੁਦਰਤਿ', 'ਭੈ ਵਿਚਿ', 'ਹਉ ਵਿਚਿ', 'ਕੂੜ', ਜਾਂ ਰਾਗ ਸਾਰੰਗ ਵਿਚ 'ਨਾ ਭੀਜੈ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੈ। ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ) ਵਿਚ 'ਵੁਠੈ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ ਸਲੋਕ ਵਿਚ 'ਰੋਵੈ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਈ ਕਈ ਵਾਰ ਇਕੋ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਲਯ ਨੂੰ ਰਾਗਾਤਮਿਕ ਅਤੇ ਤੇਜ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਇਸੇ ਲਯ ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰ ਲਘੂ, ਗੁਰੂ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨਾਲ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਲਯ ਨੂੰ ਨਿਭਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕਦੇ ਕਦੇ ਵੇਲਾ ਬੀਤਦੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਦੂਜੇ, ਤੀਜੇ, ਚਉਥੇ ਵੇਲੇ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਕੇ, ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਜਗਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੂਜੇ, ਤੀਜੇ, ਚੌਥੇ ਨਾਲ ਲਯ ਹੋਰ ਵੀ ਵੱਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[4] ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੇ ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਮਾਤ੍ਰਾਂ, ਤੁਕਾਂ, ਲਘੂ, ਗੁਰੂ, ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ, ਰਾਗ ਆਦਿ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਨਿਕ ਪ੍ਰਕਾਰੀ ਭਿੰਨਤਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰੀ ਵਿਸ਼ੇ ਲਏ ਹਨ। ਰਾਗੁ ਆਸਾ (ਵਾਰ) ਵਿਚ ਕੁਝ ਸਲੋਕ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਅਤੇ ਕੁਝ ਉਪਦੇਸ਼ਾਤਮਿਕ ਹਨ ਅਤੇ ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ ਵਿਚ ਕਈ ਸਲੋਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਹਨ। 'ਸਲੋਕ ਸਹਿਸਕ੍ਰਿਤੀ' ਅਤੇ 'ਸਲੋਕ ਵਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵਧੀਕ' ਸਮਾਜਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਆਦਿ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਅਧੀਨ ਰਚੇ ਗਏ ਹਨ। ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ, ਮਾਝ ਅਤੇ ਆਸਾ ਵਿਚ ਕਈ ਸਲੋਕ ਲੰਮੀਆਂ ਕਵਿਤਾਵਾਂ ਜੇਹੇ ਹਨ ਜੋ ਗੰਭੀਰ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਛੂਹੰਦੇ ਹਨ। ਪਰਿਣਾਮ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਰੂਪ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਤਿਅੰਤ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਲਿਆ ਕੇ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਵਧਾਇਆ ਹੈ।

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ।
2. ਜਿਵੇਂ ਨਿਮਨ ਲਿਖਿਤ ਗਿਆਰਾਂ ਤੁਕਾਂ ਵਾਲੇ ਸਲੋਕ ਦੀਆਂ ਅੰਤਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਤੁਕਾਂ ਹਨ :
   "ਨ ਭੀਜੈ ਕੇਤੇ ਹੋਵਹਿ ਧੂੜ॥
   ਲੇਖਾ ਲਿਖੀਐ ਮਨ ਕੈ ਭਾਇ॥
   ਨਾਨਕ ਭੀਜੈ ਸਾਚੈ ਨਾਇ॥" – ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਾਰੰਗ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ "ਵਿਸਮਾਦ", "ਭੈ", "ਸਚੇ", "ਵਡੀ ਵਡਿਆਈ"।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ।

ਛੰਤ

ਛੰਤ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਲੋਕ ਕਾਵਿ ਦੇ ਰੂਪ ਸ਼ਬਦ 'ਛੰਦ' ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਛੰਦ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਬਦ 'ਛੰਦਸ' ਤੋਂ ਆਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵੇਦਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਇਹ ਛੰਤ ਕਈ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵਿਦਮਾਨ ਹਨ।'[1] ਛੰਤ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਧਿਕ ਪ੍ਰਸੰਸਾਤਮਿਕ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਦੇ ਅਵਸਰ ਤੇ ਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸਾਰੇ ਛੰਤ[2] ਰਚੇ ਹਨ। ਸਾਧਾਰਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਛੰਤ ਚਾਰ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਰਾਗ 'ਗਉੜੀ', 'ਆਸਾ', 'ਵਡਹੰਸ', 'ਧਨਾਸਰੀ', 'ਬਿਲਾਵਲ', ਅਤੇ 'ਤੁਖਾਰੀ' ਵਿਚ ਇਸ ਨੂੰ ਛੇ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਸੰਕਲਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਗ 'ਸੂਹੀ' ਵਿਚ ਇਸ ਦੀਆਂ 5, 5 ਪੰਕਤੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਰਾਗ 'ਵਡਹੰਸ' ਵਿਚ 'ਤੇਰੇ ਬੰਕੇ ਲੋਇਣ ਦੰਤ ਰੀਸਾਲਾ' ਛੰਦ ਦੀਆਂ 7 ਤੁਕਾਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ :

"ਤੇਰੇ ਬੰਕੇ ਲੋਇਣ ਦੰਤ ਰੀਸਾਲਾ॥
ਸੋਹਣੇ ਨਕ ਜਿਨ ਲੰਮੜੇ ਵਾਲਾ॥
ਕੰਚਨ ਕਾਇਆ ਸੁਇਨੇ ਕੀ ਢਾਲਾ॥
ਸੋਵੰਨ ਢਾਲਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਮਾਲਾ ਜਪਹੁ ਤੁਸੀਂ ਸਹੇਲੀਹੋ॥
....
ਹੰਸ ਹੰਸਾ ਬਗ ਬਗਾ ਲਹੇ ਮਨ ਕੀ ਜਾਲਾ॥
ਬੰਕੇ ਲੋਇਣ ਦੰਤ ਰੀਸਾਲਾ॥"[3]

ਪਹਿਲਿਆਂ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ 6/6 ਤੁਕਾਂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਾਰੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਛੰਤ ਵਿਚ 24 ਰੱਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਰਾਗ ਸੂਹੀ ਵਿਚ ਇਹ ਗਿਣਤੀ 20 ਤੁਕਾਂ ਦੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਕਾਵਿ ਰੂਪ 'ਛੰਤ' ਵਿਚ ਵੀ ਕੁਝ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦੀ ਵਾਧ ਘਾਟ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਛੰਤ ਵਿਚ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦੇ ਵਾਧੇ ਘਾਟੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਵੱਧ ਘੱਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਧਨਾਸਰੀ ਰਾਗ (ਛੰਤ) ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ ਵਿਚ 20 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸੇ ਛੰਤ ਦੀ ਅੰਤਲੀ ਤੁਕ 29 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਹਨ।[4] ਮੋਟੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਰਿਆਂ ਛੰਤਾਂ ਵਿਚ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦਾ ਕੁਝ ਵਾਧਾ ਘਾਟਾ ਵਿਦਮਾਨ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਛੰਤ ਵਿਚ ਦੋ ਦੋ

---

1. ਡਾ. ਚਰਣ ਸਿੰਘ, *ਸ੍ਰੀ ਚਰਣ ਹਰਿ ਵਿਸਥਾਰ*, ਜਿਲਦ 2, ਸੰਪਾਦਕ ਡਾ. ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ (ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ, ਹਾਲ ਬਾਜ਼ਾਰ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ), ਅਪ੍ਰੈਲ, 1941
2. ਬਾਣੀ ਬਿਉਰਾ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸ।
4. "ਤੀਰਥ ਨਾਵਣ ਜਾਉ ਤੀਰਥੁ ਨਾਮੁ ਹੈ॥
   ....
   ਗੁਰਵਾਕ ਨਿਰਮੁਲੁ ਸਦਾ ਚਾਨਣੁ ਨਿਤ ਸਾਚੁ ਤੀਰਥੁ ਮਜਨਾ॥"
   – ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਛੰਤ।

ਪੰਕਤੀਆਂ ਦੇ ਤੁਕਾਂਤ ਰੱਖੇ ਗਏ ਹਨ ਪਰ 'ਤੇਰੇ ਬੰਕੇ ਲੋਇਣ ਦੰਤ ਰੀਲਾਸਾ' ਛੰਤ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦਾ ਤੁਕਾਂਤ 'ਰੀਸਾਲਾ', 'ਵਾਲਾ', 'ਢਾਲਾ' ਹੈ। ਚੌਥੀ ਅਤੇ ਪੰਜਵੀਂ ਤੁਕ ਦੇ ਤੁਕਾਂਤ 'ਸਹੇਲੀਹੋ' ਹੈ ਅਤੇ ਛੇਵੀਂ ਅਤੇ ਸੱਤਵੀਂ ਤੁਕ ਦੇ ਤੁਕਾਂਤ 'ਰੀਸਾਲਾ' ਦੁਹਰਾ ਕੇ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅੰਤਲੀ ਤੁਕ ਦੀ ਦੁਹਰਾਣ ਛੰਤ ਨੂੰ ਅਧਿਕ ਰੁਮਾਂਸਿਕ, ਰਾਮਾਤਮਿਕ ਅਤੇ ਲਯ-ਯੁਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਲਯ ਨੂੰ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਵਰਤ ਕੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧੁਨੀ-ਸਹਿਤ ਤੀਖਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :

"ਮੇਰੇ ਲਾਲ ਰੰਗੀਲੇ ਹਮ ਲਾਲਨ ਕੇ ਲਾਲੇ॥
ਗੁਰ ਅਲਖੁ ਲਖਾਇਆ ਅਵਰੁ ਨ ਦੂਜਾ ਭਾਲੇ॥"[1]

ਤੁਖਾਰੀ ਰਾਗੁ ਵਿਚ ਆਏ 'ਪਹਿਲੈ ਪਹਰੈ', 'ਦੂਜਾ ਪਹਰੁ', 'ਤੀਜਾ ਪਹਰੁ' ਅਤੇ 'ਚਉਥਾ ਪਹਰੁ' ਵਾਲੇ ਛੰਤ ਜਿਥੇ ਵਿਸ਼ੈ ਪੱਖ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਕ ਇਕ ਪਹਰ ਦਾ ਲੰਘਣਾ ਭਾਵ-ਤੀਖਣਤਾ ਅਤੇ ਲਯ ਨੂੰ ਤੇਜ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਛੰਤਾਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਛੰਤ-ਰੂਪ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਰਾਗਾਤਮਿਕ ਰੱਖੀ ਹੈ। 'ਬਿਲਾਵਲੁ ਛੰਤ ਦਖਣੀ' ਵਿਚ ਦਖਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ 'ਨਵੇਲੜੀਆ', 'ਮੋਹਿਅੜੀ' 'ਸਬਾਇੜੀਏ', 'ਸੁਤੜੀਏ', 'ਸਲੋਨੜੀਏ', 'ਮੰਨਿਅੜੀ', 'ਬੁਲਾਇੜੀਏ' ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਹਨ।[2]

'ਛੰਤ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਲੋਕ-ਗੀਤਾਂ ਅਤੇ ਵਿਆਹ ਨਾਲ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਜਿਥੇ ਖੁਸ਼ੀ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾਤਮਿਕ ਹੈ ਉਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ 'ਛੰਤ' ਛੰਦ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਸ਼ੈ ਅਧੀਨ ਰੱਖਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ੈ ਸੰਕਲਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਉਂ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਦੇ ਪਾਸਾਰ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵਲ ਪਾਸਾਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ।

ਪਉੜੀ

ਕਾਵਿ ਦੇ ਇਸ ਛੰਦ-ਰੂਪ 'ਪਉੜੀ' ਨੂੰ ਢਾਡੀ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਯੋਧਿਆਂ ਨੂੰ ਹੱਲਾ ਸ਼ੇਰੀ ਦੇਣ ਵਾਸਤੇ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਆਮ ਕਰਕੇ ਜੰਗ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ 'ਵਾਰ' ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਉਸ ਦਾ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਾਰ ਪਿਛੋਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਢਾਡੀਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਰਾਮ ਲਈ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਹੀ "ਪਉੜੀ ਨਾਮ ਵਿਸ਼ਰਾਮ ਦਾ ਹੈ।"[3] 'ਪਉੜੀ' ਛੰਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇਸ ਛੰਦ ਨੂੰ ਰਾਗੁ 'ਮਾਝੁ', 'ਆਸਾ' ਅਤੇ 'ਮਲਾਰ' ਵਿਚ ਹੀ ਵਰਤਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਰਚਿਤ ਪਉੜੀਆਂ 116 ਹਨ। 'ਪਉੜੀ' ਛੰਦ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪੰਜ, ਛੇ ਅਤੇ ਅੱਠ ਤੁਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤੁਖਾਰੀ, ਛੰਤ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਿਲਾਵਲੁ ਛੰਤ ਦਖਣੀ।
3. ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ, *ਛੰਦ ਦਵਾਕਰ*, ਵੇਖੋ ਪਉੜੀ।

ਆਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਰਾਗੁ 'ਆਸਾ' ਵਿਚ ਪੰਜ[1] ਅਤੇ ਛੇ[2] ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹੈ, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24 ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਪੰਜ ਪੰਜ ਤੁਕਾਂ ਦੀਆਂ ਅਤੇ 8 ਤੇ 22 ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਛੇ ਛੇ ਤੁਕਾਂ ਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਰੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ 24 ਹਨ। ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ) ਅਤੇ ਰਾਗ ਮਲਾਰ (ਵਾਰ) ਵਿਚ ਸਾਰੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਅੱਠ ਅੱਠ[3] ਤੁਕਾਂ ਦੀਆਂ ਰਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। 27 ਪਉੜੀਆਂ ਮਾਝ ਰਾਗ ਦੀ ਵਾਰ ਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ 27 ਹੀ ਪਉੜੀਆਂ ਮਲਾਰ ਰਾਗ ਦੀ ਵਾਰ ਦੀਆਂ ਹਨ।

ਪਉੜੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਕਈ ਰੂਪ ਹਨ ਪਰ ਪੰਜ ਤੁਕਾਂ ਵਾਲੀ 'ਪਉੜੀ' ਵਿਚ ਪਹਿਲੀਆਂ ਚਾਰ ਤੁਕਾਂ 13 + 16 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਅੰਤਲੀ ਤੁਕ 15 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਤੁਕ ਭਾਵ ਅਤੇ ਲਯ ਨੂੰ ਤੇਜ ਕਰਨ ਲਈ ਛੋਟੀ ਰੱਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅੰਤ ਤੇ ਦੋ ਗੁਰੂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਥੋੜੀ ਜਿਹੀ ਭਿੰਨਤਾ ਨਾਲ ਇਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :

"ਪੜਿਆ ਹੋਵੈ ਗੁਨਹਗਾਰ ਤ ਓਮੀ ਸਾਧੁ ਨ ਮਾਰੀਐ॥
ਜੇਹਾ ਘਾਲੇ ਘਾਲਣਾ ਤੇਵੇਹੋ ਨਾਉ ਪਚਾਰੀਐ॥
ਐਸੀ ਕਲਾ ਨ ਖੇਡੀਐ ਜਿਤੁ ਦਰਗਹ ਗਇਆ ਹਾਰੀਐ॥
ਪੜਿਆ ਅਤੈ ਓਮੀਆ ਵੀਚਾਰ ਅਗੈ ਵੀਚਾਰੀਐ॥
ਮੁਹਿ ਚਲੈ ਸੁ ਅਗੈ ਮਾਰੀਐ॥"[4]

ਇਸ ਵਿਚ ਕੁਝ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਅਧਿਕ ਵਰਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਅੰਤਲੀ ਤੁਕ ਦੀਆਂ 15 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਅਤੇ ਦੋ ਗੁਰੂ ਉਵੇਂ ਹੀ ਹਨ। ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ) ਵਿਚ ਤੇਰ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਦੂਜੀ ਤੁਕ 29 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੀ ਬਜਾਇ 37 ਮਾਤ੍ਰਾਂ[5] ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਇਸ

---

1. "ਆਪੀਨੈ ਆਪੁ ਸਾਜਿਓ ਆਪੀਨੈ ਰਚਿਓ ਨਾਉ॥
ਦੁਯੀ ਕੁਦਰਤਿ ਸਾਜੀਐ ਕਰਿ ਆਸਣੁ ਡਿਠੋ ਚਾਉ॥
ਦਾਤਾ ਕਰਤਾ ਆਪ ਤੂੰ ਤੁਸਿ ਦੇਵਹਿ ਕਰਹਿ ਪਸਾਉ॥
ਤੂੰ ਜਾਣੋਈ ਸਭਸੈ ਦੇ ਲੈਸਹਿ ਜਿੰਦੁ ਕਵਾਉ॥
ਕਰਿ ਆਸਣੁ ਡਿਠੋ ਚਾਉ ॥੧॥" - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਪਉੜੀ ੧.
2. "ਸਚਾ ਸਾਹਿਬ ਏਕ ਤੂੰ ਜਿਨ ਸਚੋ ਸਚ ਵਰਤਾਇਆ॥
ਜਿਸ ਤੂੰ ਦੇਹਿ ਤਿਸੁ ਮਿਲੈ ਸਚ ਤਾ ਤਿਨੀ ਸਚੁ ਕਮਾਇਆ॥
ਸਤਿਗੁਰ ਮਿਲੀਐ ਸਚੁ ਪਾਇਆ॥
ਜਿਨੑ ਕੈ ਹਿਰਦੈ ਸਚੁ ਵਸਾਇਆ॥
ਮੂਰਖ ਸਚੁ ਨ ਜਾਣਨੀ ਮਨਮੁਖੀ ਜਨਮੁ ਗਵਾਇਆ॥
ਵਿਚਿ ਦੁਨੀਆ ਕਾਹੇ ਆਇਆ ॥੪॥"
3. "ਆਪੀਨੈ ਆਪਿ ਸਾਜਿ ਆਪੁ ਪਛਾਣਿਆ॥ ਅੰਬਰੁ ਧਰਤਿ ਵਿਛੋੜਿ ਚੰਦੋਆ ਤਾਣਿਆ॥
ਵਿਣੁ ਥੰਮਾ ਗਗਨ ਰਹਾਇ ਸਬਦ ਨੀਸਾਣਿਆ॥ ਸੂਰਜੁ ਚੰਦੁ ਉਪਾਇ ਜੋਤਿ ਸਮਾਣਿਆ॥
ਕੀਏ ਰਾਤਿ ਦਿਨੰਤੁ ਚੋਜ ਵਿਡਾਣਿਆ॥ ਤੀਰਥ ਧਰਮ ਵੀਚਾਰ ਨਾਵਣ ਪੁਰਬਾਣਿਆ॥
ਤੁਧ ਸਰਿ ਅਵਰੁ ਨ ਕੋਇ ਕਿ ਆਖ ਵਖਾਣਿਆ॥
ਸਚੈ ਤਖਤਿ ਨਿਵਾਸੁ ਹੋਰ ਆਵਣ ਜਾਣਿਆ ॥" - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ, ਵਾਰ, ਪਉੜੀ ੧.
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਬਾਰ੍ਹਵੀਂ ਪਉੜੀ।
5. "ਜਿਨਿ ਕਰਿ ਉਪਦੇਸ ਗਿਆਨ ਅੰਜਨੁ ਦੀਆ ਇਨੀ ਨੇਤ੍ਰੀ ਜਗਤੁ ਨਿਹਾਲਿਆ॥"
- ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਪਉੜੀ ੧੩, ਦੂਜੀ ਤੁਕ।

ਤੋਂ ਉਲਟ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ 34 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਤੁਕ 18 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੀ ਹੈ।[1] ਅੰਤ ਦੋ ਗੁਰੂਆਂ ਦੀ ਥਾਂ ਲਘੂ ਗੁਰੂ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।[2] ਕਈ ਵਾਰ ਪੰਜਾਂ ਤੁਕਾਂ ਵਾਲੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀ ਅੰਤਮ ਤੁਕ 15 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੀ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ 27 ਮਾਤ੍ਰਾਂ[3] ਤੱਕ ਵੀ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ।

ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅੱਠਾਂ ਤੁਕਾਂ ਵਾਲੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਵੀ ਅਧਿਕ ਹੀ ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਭਿੰਨਤਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਾਝ ਰਾਗੁ (ਵਾਰ) ਵਿਚ ਦੂਜੀ ਪਉੜੀ ਦੀ ਛੇਵੀਂ ਤੁਕ ਦੀਆਂ 29 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਹਨ ਅਤੇ 7ਵੀਂ ਤੁਕ ਦੀਆਂ 25 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਹਨ।[4] ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਉੜੀਆਂ ਦਾ ਤੁਕਾਂਤ ਦੋ ਦੋ ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਨਿਸਚਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਲਾਰ ਰਾਗੁ (ਵਾਰ) ਵਿਚ 23 ਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ 21 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੀ ਹੀ ਹੈ[5] ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਅੰਤ ਪਉੜੀ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਲਘੂ ਗੁਰੂ ਵਿਚ ਹੀ ਨਿਸਚਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਲਘੂ ਗੁਰੂ ਦੀ ਇਹ ਪਾਲਣਾ ਬਾਕੀ ਪਉੜੀਆਂ[6] ਵਿਚ ਪੱਕੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਲੀ ਨਹੀਂ ਗਈ। ਬਾਕੀ ਕਈ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਗੁਰੂ ਲਘੂ ਵੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ[7] ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਦੋਵੇਂ ਗੁਰੂ ਵੀ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ।[8] ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਉੜੀ ਛੰਦ ਵਿਚ ਤੁਕਾਂ, ਮਾਤ੍ਰਾਂ, ਤੁਕਾਂਤ ਆਦਿ ਪੱਖ ਤੋਂ ਬਹੁ ਪ੍ਰਕਾਰੀ ਵੰਨਗੀਆਂ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਮਲਾਰ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਪਉੜੀਆਂ 12, 14, 23, 24 ਆਦਿ ਅੜਿਲ ਜੇਹੀਆਂ ਅਤੇ 10, 11, 22, ਦੋਹਿਰੇ ਰੂਪ ਦੀਆਂ ਭਾਸਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਈਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਲਯ ਤੀਖਣ ਕਰਨ ਲਈ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਅਤੇ ਤਿੰਨ ਤਿੰਨ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਦੁਹਰਾਉ ਕਰਕੇ ਰਾਗ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਵਿਖਾਈ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :

"ਸਤਿਗੁਰੁ ਹੋਇ ਦਇਆਲੁ ਤ ਸਰਧਾ ਪੂਰੀਐ।
ਸਤਿਗੁਰੁ ਹੋਇ ਦਇਆਲੁ ਨ ਕਬਹੂੰ ਝੂਰੀਐ॥
ਸਤਿਗੁਰੁ ਹੋਇ ਦਇਆਲੁ ਤਾ ਦੁਖੁ ਨ ਜਾਣੀਐ॥
ਸਤਿਗੁਰ ਹੋਇ ਦਇਆਲੁ ਤਾ ਹਰਿ ਰੰਗਿ ਮਾਣੀਐ॥"[9]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕੂੜ ਅਤੇ ਸੱਚ ਦਾ ਨਿਖੇੜ, ਪਰਮ-

---

1. "ਸਤਿਗੁਰ ਵਡਾ ਕਰਿ ਸਾਲਾਹੀਐ ਜਿਸੁ ਵਿਚਿ ਵਡੀਆਂ ਵਡਿਆਈਆਂ॥
ਸਹਿ ਮੇਲੇ ਤਾ ਨਦਰੀ ਆਈਆ॥" - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਪਉੜੀ ੧੮.
2. "ਕਰਿ ਕਿਰਪਾ ਪਾਰਿ ਉਤਾਰਿਆ॥"-ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਪਉੜੀ ੧੩, ਅੰਤਲੀ ਤੁਕ।
3. "ਨਾਨਕ ਕਰਣਾ ਜਿਨਿ ਕੀਆ ਫਿਰਿ ਤਿਸ ਹੀ ਕਰਣੀ ਸਾਰ॥"
- ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ੨੭ ਮਾਤ੍ਰਾਂ
4. "ਗੁਰਮਤੀ ਨਾਮੁ ਧਿਆਈਐ ਸੁਖਿ ਰਜਾ ਜਾ ਤੁਧੁ ਭਾਇਆ॥
ਕੁਲ ਉਧਾਰੇ ਆਪਣਾ ਧੰਨੁ ਜਣੇਦੀ ਮਾਇਆ॥" - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ, ਪਉੜੀ ਦੂਜੀ।
5. "ਪੜਿਆ ਲੇਖੇਦਾਰੁ ਲੇਖਾ ਮੰਗੀਐ॥" - ਮਲਾਰ ਰਾਗੁ, ਵਾਰ, ਮ. ੧, ੨੩ਵੀਂ ਪਉੜੀ।
6. ਵੇਖੋ ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ, ਪਉੜੀ ਛੇਵੀਂ, ਸਤਵੀਂ।
7. ਵੇਖੋ ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ, ਪਉੜੀ ੧੨ਵੀਂ।
8. ਵੇਖੋ ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ, ੭ਵੀਂ ਪਉੜੀ।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ, ਪਉੜੀ ੨੫.

ਸਤਿ ਦੀ ਉਸਤਤਿ, ਉਸ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਅਤੇ ਦਇਆਲਤਾ ਆਦਿ ਦਰਸਾਈ ਹੈ। ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਸਾਧਾਰਣ ਜੰਗ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਰਥ ਭਰੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਜੰਗ ਸੱਚ ਅਤੇ ਕੂੜ, ਆਦਿ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਕਰਵਾ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਉੜੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਉਪਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਅਨਿਕ ਪ੍ਰਕਾਰੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਰੂਪ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਬਹੁ-ਪੱਖੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਆ ਗਈ ਹੈ।

ਅਸ਼ਟਪਦੀ

'ਅਸ਼ਟਪਦੀ' ਅੱਠ ਪਦਾਂ ਦਾ ਛੰਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਪਦਾਂ ਅਤੇ ਤੁਕਾਂ ਭਾਵ, ਰਾਗ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਲਯ ਅਨੁਸਾਰ ਕੁਝ ਵਾਧਾ ਘਾਟਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ ਵਿਚ ਤੀਜੀ ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਇਕ ਇਕ ਤੁੱਕ ਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰਹਾਉ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਗਿਣਤੀ ਦਸ ਤੁਕਾਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ ਵਿਚ ਨੌਵੀਂ ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਵਿਚ ਇਹੋ ਇੱਕ ਇੱਕ ਤੁੱਕ 25 ਤੁਕਾਂ ਤੱਕ ਹੈ। ਦੋ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਜਾਂ ਇਕ ਇਕ ਪਦ ਦੀਆਂ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ : ਗਉੜੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਛੇਵੀਂ, ਅੱਠਵੀਂ, ਸੋਲ੍ਹਵੀਂ, ਰਾਗੁ ਗੂਜਰੀ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ, ਰਾਗ ਸੂਹੀ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਅਤੇ ਸਤਵੀਂ, ਰਾਗ ਮਾਰੂ ਵਿਚ ਦੂਜੀ, ਰਾਗ ਭੈਰਉ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ, ਰਾਗੁ ਸਾਰੰਗ ਵਿਚ ਦੋਵੇਂ, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਅਸ਼ਟਪਦੀ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਕ ਪਦ ਤਿੰਨ ਤਿੰਨ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਵੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰੀ,[1] ਮਾਝ,[2] ਗਉੜੀ,[3] ਆਸਾ,[4] ਸੋਰਠਿ,[5] ਮਾਰੂ [6] ਆਦਿ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਈ ਵਾਰ ਇਕ ਪਦ ਚਾਰ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਰਾਗ ਗਉੜੀ, ਆਸਾ, ਸੋਰਠਿ, ਧਨਾਸਰੀ, ਬਿਲਾਵਲ, ਰਾਮਕਲੀ, ਮਾਰੂ, ਬਸੰਤ, ਪ੍ਰਭਾਤੀ, ਆਦਿ ਵਿਚ ਹੈ। ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਦੇ ਪਦਾਂ ਦੀ ਵੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਦੀ ਪਹਿਲੀ, ਆਸਾ ਦੀ ਚਉਥੀ ਅਤੇ ਮਾਰੂ ਦੀ ਗਿਆਰਵੀਂ ਪਉੜੀ ਸੱਤਾਂ ਪਦਾਂ ਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ ਵਿਚ ਤੇਰਵੀਂ, ਗਉੜੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਅੱਠਵੀਂ, ਚੌਧਵੀਂ, ਪੰਦਰਵੀਂ, ਆਸਾ ਵਿਚ ਅੱਠਵੀਂ, ਰਾਮਕਲੀ ਵਿਚ ਚੌਥੀ, ਮਾਰੂ ਵਿਚ ਸੱਤਵੀਂ, ਭੈਰਉ ਵਿਚ ਪਹਿਲੀ, ਮਲਾਰ ਵਿਚ ਦੂਜੀ ਆਦਿ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਨੌਂ ਪਦਾਂ ਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਦੱਸਾਂ ਪਦਾਂ ਦੀਆਂ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਵੀ ਰਚੀਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਰਾਗ ਸਿਰੀ ਦੀ ਗਿਆਰਵੀਂ, ਆਸਾ ਦੀ ਸੱਤਵੀਂ ਅਤੇ ਮਲਾਰ ਦੀ ਇਕ ਇਕ ਤੁਕੀ ਦਸਵੀਂ ਅਸ਼ਟਪਦੀ। ਇਸ ਗਿਣਤੀ ਵਿਚ ਰਹਾਉ ਦੀਆਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਚਿਤ੍ਰ ਵਿਲਖਣਤਾ ਲਿਆਂਦੀ ਹੈ। ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਵਿਚ ਇਕ ਇਕ ਤੁਕਾਂ ਵਾਲੀਆਂ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਦੀਆਂ ਮਾਤ੍ਰਾਂ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ ਅਸਟਪਦੀਆਂ ਨੰ. 1, 2, 3, 11, 13 ਅਤੇ ਤਿੰਨ ਤੁਕਾਂ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ ਅਸਟਪਦੀ ਨੰ. 1.
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ ਨੰ. 2, 9, 14, 15 ਆਦਿ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ ਨੰ. 5, 7, 12 ਆਦਿ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੋਰਠਿ ਨੰ. 1
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ ਨੰ. 1

29[1] ਦੇ ਕਰੀਬ ਹਨ। ਇਕ ਪਦ ਵਾਲੀਆਂ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਦੀ ਇਕ ਤੁੱਕ 17[2] ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 35[3] ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਤਕ ਵੀ ਜਾ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਇਕ ਪਦ ਵਿਚ ਤਿੰਨਾਂ ਤੁਕਾਂ ਵਾਲੀਆਂ ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ 24 ਮਾਤ੍ਰਾਂ[4] ਦੇ ਨੇੜੇ ਹਨ ਪਰ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਛੋਟੀਆਂ 17 ਅਤੇ 15 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਤੀਜੀ ਤੁਕ 34 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੀ ਰੱਖ ਕੇ ਕਾਵਿ-ਲਯ ਵਿਚ ਨਵੀਨਤਾ ਪਾਕੇ ਪੂਰੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।[5] ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਤਿੰਨੇ ਤੁਕਾਂ ਇਕੋ ਜੇਹੀਆਂ 16, 16 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਵਿਚ[6] ਰੱਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਚਾਰ ਤੁਕਾਂ ਵਾਲੇ ਪਦਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦਾ ਕਾਫ਼ੀ ਵਿਭੇਦ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਰਾਗੁ ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਵਿਚ ਤੀਜੀ ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਦੀ ਕੋਈ ਤੁੱਕ 30 ਮਾਤ੍ਰਾਂ[7] ਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕੋਈ ਅਤਿ ਅੰਤ ਛੋਟੀ ਤੁਕ 14 ਮਾਤ੍ਰਾਂ[8] ਦੀ ਹੀ ਹੈ। ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਚਾਰਾਂ ਤੁੱਕਾਂ ਵਿਚ ਇਕੋ ਜੇ ਹੀਆਂ ਹੀ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਰਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ।[9] ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਵਿਚ ਤੁਕਾਂ ਅਤੇ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੀ ਇਨੀ ਅਧਿਕ ਭਿੰਨਤਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਕਈ ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਦਾ ਤੋਲ ਬਾਕੀ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਨਾਲ ਜਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਰਾਗ ਸੂਹੀ ਵਿਚ ਦੂਜੀ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਦੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਦੋਹਰੇ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਅੰਤਲੀਆਂ ਤਿੰਨ ਤੁੱਕਾਂ ਅੜਿਲ ਦੇ ਰੂਪ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ ਵਿਚ ਅੱਠਵੀਂ ਅਤੇ ਨੌਵੀਂ ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਇੱਕ ਇੱਕ ਤੁਕ ਵਿਚ ਸੰਕਲਿਤ ਹੈ ਪਰ ਤੋਲ ਦਵਈਏ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਰਾਗ ਸਾਰੰਗ ਵਿਚ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਵਿਚ 'ਰਹਾਉ' ਪਹਿਲਾਂ ਆਇਆ ਹੈ। ਉਂਜ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਪਹਿਲੇ ਪਦ ਮਗਰੋਂ 'ਰਹਾਉ' ਦੀਆਂ ਦੋ ਤੁੱਕਾਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਕਾਵਿ-ਲਯ ਅਤੇ ਭਾਵ-ਤੀਖਣਤਾ ਲਈ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਅਲੰਕਾਰ, ਬਿੰਬਾਂ ਆਦਿ ਤੋਂ ਕੰਮ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਸੁਖੈਣ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ। ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਧਿਕ

---

1. "ਅਉ ਹਠਿ ਹਸਤ ਮੜੀ ਘਰੁ ਛਾਇਆ ਧਰਣਿ ਗਗਨ ਕਲ ਧਾਰੀ" - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ।
2. "ਸਭਿ ਅਵਗੁਣ ਮੈ ਗੁਣ ਨਹੀਂ ਕੋਇ" - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਅਸਟਪਦੀ ੧.
3. "ਰਿਧਿ ਸਿਧਿ ਬੁਧਿ ਗਿਆਨੁ ਗੁਰੂ ਤੇ ਪਾਇਆ ਮੁਕਤਿ ਪਦਾਰਥੁ ਸਰਣਿ ਪਇਆ"।
   - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, 7ਵੀਂ ਅਸਟਪਦੀ।
4. "ਆਖਿ ਆਖਿ ਮਨੁ ਵਾਵਣਾ ਜਿਉ ਜਿਉ ਜਾਪੈ ਵਾਇ"- ਮ.੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਅਸਟਪਦੀ ਪਹਿਲੀ।
5. "ਸਬਦ ਰੰਗਾਏ ਹੁਕਮਿ ਸਬਾਏ॥
   ਸਚੀ ਦਰਗਾਹ ਮਹਲਿ ਬੁਲਾਏ॥
   ਸਚੇ ਦੀਨ ਦਇਆਲ ਮੇਰੇ ਸਾਹਿਬਾ ਸਚੇ ਮਨੁ ਪਤੀਆਵਣਿਆ॥"
   - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਅਸਟਪਦੀ।
6. "ਜੋ ਦੀਸੈ ਸੋ ਆਸ ਨਿਰਾਸਾ॥ ਕਾਮ ਕ੍ਰੋਧ ਬਿਖੁ ਭੂਖ ਪਿਆਸਾ॥
   ਨਾਨਕ ਬਿਰਲੇ ਮਨਹਿ ਉਦਾਸਾ॥" - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, 7ਵੀਂ ਅਸਟਪਦੀ
7. "ਨਿਵਲੀ ਕਰਮ ਭੁਅੰਗਮ ਭਾਠੀ ਰੇਚਕ ਪੂਰਕ ਕੁੰਭ ਕਰੈ॥"
   - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਪ੍ਰਭਾਤੀ, ਤੀਜੀ ਅਸਟਪਦੀ।
8. "ਏਹਾ ਮਤਿ ਸਬਦੁ ਹੈ ਸਾਰੁ॥" - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਪ੍ਰਭਾਤੀ, ਤੀਜੀ ਅਸਟਪਦੀ।
9. "ਉਤਰਿ ਅਵਘਟਿ ਸਰਵਰਿ ਨ੍ਹਾਵੈ॥ ਬਕੈ ਨ ਬੋਲੈ ਹਰਿ ਗੁਣ ਗਾਵੈ॥
   ਜਲੁ ਆਕਾਸੀ ਸੁੰਨ ਸਮਾਵੈ॥ ਰਸੁ ਸਤੁ ਝੋਲਿ ਮਹਾ ਰਸੁ ਪਾਵੈ॥"
   - ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ, ਅਸਟਪਦੀ ਪਹਿਲੀ।

ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਾਧਾਰਣ ਤੌਰ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਰਹੱਸਮਈ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸਾਧਾਰਣ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਸਾਧਾਰਣਤਾ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ ਜੋੜਕੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਿਕ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਅਸ਼ਟਪਦੀਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ੈ ਅਤੇ ਰੂਪ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਵੱਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਸੋਲਹੇ

ਕਾਵਿ-ਰੂਪ 'ਸੋਲਹਾ' ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਛੰਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ 16 ਬੰਦ ਸੰਕਲਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ ਵਿਚ 22 ਸੋਲਹੇ ਰਚੇ ਹਨ ਪਰ ਉਹ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੈ, ਭਾਵ ਅਤੇ ਲਯ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਣ-ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ 16 ਬੰਦਾਂ ਦੀ ਬੰਦਸ਼ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹਨ। ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ ਵਿਚ ਸਾਰਿਆਂ ਹੀ ਸੋਲਹਿਆਂ ਦੇ ਇਕ ਇਕ ਬੰਦ ਵਿਚ ਤਿੰਨ ਤੁਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਪਰ 18, 19, 20, 21, 22 ਸੋਲਹਿਆਂ ਵਿਚ ਬੰਦਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 15, 15 ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 12, 13, 14, 15, 16 ਸੋਲਹਿਆਂ ਦੇ ਬੰਦਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ 16 ਅਤੇ 8, 9, 10, 11, 17, ਸੋਲਹਿਆਂ ਦੀ 17, 17 ਬੰਦਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਨਿਸਚਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਹ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਕੁਝ ਬਾਕੀ ਛੰਦਾਂ ਨਾਲੋਂ ਅਧਿਕ ਹੀ ਲੰਮੇਰਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਮ ਕਰਕੇ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਛੋਟੀਆਂ ਕੋਈ 15 -16 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੇ ਕਰੀਬ ਅਤੇ ਤੀਜੀ ਤੁਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦੀ ਰੱਖੀ ਹੈ[1] ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਗਿਣਤੀ 18/18/34 ਦੀ ਵੀ ਹੈ।[2] ਸੋ ਅਜਿਹਾ ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਭੇਦ ਥੋੜਾ ਬਹੁਤਾ ਆਵੱਸ਼ ਹੈ। ਰਾਗਾਤਮਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸੋਹਲਿਆਂ ਦੇ ਬੰਦਾਂ ਦੀਆਂ ਅੰਤਿਮ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ 'ਹੇ',[3] 'ਮਲਾਂਇਦਾ',[4] 'ਪਾਇਆ'[5] ਆਦਿ ਸਭ 'ਗੁਰੂ' ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਹੋਏ ਹਨ। ਵਿਸ਼ੈ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੋਲਹਿਆਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਪਰਮ ਸਤਿ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਰਹਸਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਗਾਤਮਿਕ ਅਤੇ ਲਯ-ਯੁਕਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਵਿਚਿਤ੍ਰਤਾ ਨੂੰ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ

---

1. "ਕੇਤੇ ਜੁਗ ਵਰਤੇ ਗੁਬਾਰੈ॥ ਤਾੜੀ ਲਾਈ ਅਪਰ ਅਪਾਰੈ॥
ਧੁੰਧੂਕਾਰਿ ਨਿਰਾਲਮੁ ਬੈਠਾ ਨਾ ਤਦਿ ਧੰਧੁ ਪਸਾਰਾ ਹੇ॥"
– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਪਹਿਲਾ ਬੰਦ, ਸਤਵਾਂ ਸੋਲਹਾ
2. "ਇਕਿ ਤੀਰਥਿ ਨਾਵਹਿ ਅੰਨੁ ਨ ਖਾਵਹਿ। ਇਕਿ ਅਗਨਿ ਜਲਾਵਹਿ ਦੇਹ ਖਪਾਵਹਿ॥
ਰਾਮ ਨਾਮ ਬਿਨੁ ਮੁਕਤਿ ਨ ਹੋਇ ਕਿਤੁ ਬਿਧਿ ਪਾਰਿ ਲੰਘਾਈ ਹੇ ॥" ੧੪/੫.
– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ ੧੪ਵਾਂ ਬੰਦ, ੫ਵਾਂ ਸੋਲਹਾ।
3. "ਆਪੇ ਸਤਿਗੁਰ ਆਪੇ ਸੇਵਕੁ ਆਪੇ ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਉਪਾਈ ਹੇ॥"
– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ ਪਹਿਲੇ ਬੰਦ ਦੀ ਅੰਤਲੀ ਤੁਕ।
4. "ਤੂੰ ਦਇਆਲੁ ਕਿਰਪਾਲੁ ਸਦਾ ਪ੍ਰਭੁ ਆਪੇ ਮੇਲਿ ਮਿਲਾਇਦਾ॥"
– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ ਸੋਲਹਾ, ੧੩ਵੇ ਸੋਲਹਾ ਦੇ ੧੪ਵੇ ਬੰਦ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਤੁਕ।
5. "ਉਪਰਿ ਆਦਿ ਸਰਬ ਤਿਹੁ ਲੋਈ ਸਚੁ ਨਾਨਕ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਰਸ ਪਾਇਆ॥"
–ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ੨੧ਵਾਂ ਸੋਲਹਾ, ੧੫ਵੇਂ ਬੰਦ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਤੁਕ।

ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੋਲਹਿਆਂ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਵੀ ਲਯ-ਯੁਕਤ ਕਰਕੇ ਭਾਵਿਕ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਗਾਤਮਿਕ ਸੋਲਹਿਆਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਬੌਧਿਕਤਾ ਭਾਵ ਬਣਦੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਜੋ ਕਾਵਿ ਵਿਚਿਤ੍ਰਤਾ ਨੂੰ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਵਾਰ

ਵਾਰ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਯੋਧੇ, ਯੁੱਧ ਅਤੇ ਯਸ਼ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। "ਜੁੱਧਾਂ ਜੰਗਾਂ ਵਿਚ ਸੂਰਮਿਆਂ ਦੇ ਕਾਰਨਾਮੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜਸ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਢਾਡੀ ਗਾਇਆ ਕਰਦੇ ਸਨ, ਉਸ ਨੂੰ ਵਾਰ ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ। ਇਉਂ ਵਾਰ ਦਾ ਭਾਵ ਜਸ ਹੋਇਆ। ਉਂਜ 'ਵਾਰ' ਨਾਮ ਹੈ ਹਮਲੇ ਦਾ ਜਿਸ ਤੋਂ ਜੁੱਧ ਅਰਥ ਸਿੱਧ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਵ੍ਰਿ ਧਾਤੂ ਤੋਂ ਵਾਰਣ ਪਦ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਰੋਕ, ਹੱਲੇ ਅਗੇ ਰੋਕ ਥਾਮ, ਮੁਕਾਬਲਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਪਦ 'ਵਾਰ' ਬਣਿਆ ਸਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।"[1] ਵਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਦਾ ਲੋਕ-ਛੰਦ ਹੀ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਅਜਿਹਾ ਲੋਕ-ਪ੍ਰਿਅ ਛੰਦ ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਆਸਾ ਅਤੇ ਮਲਾਰ ਵਿਚ ਆਯੋਜਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਵਾਰਾਂ ਦਾ ਛੰਦ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੋ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ, ਸਲੋਕਾਂ ਅਤੇ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਸੰਕਲਿਤ ਹੈ। ਰਾਗੁ ਮਾਝ ਵਿਚ 46 ਸਲੋਕ ਅਤੇ 27 ਪਉੜੀਆਂ, ਰਾਗੁ ਆਸਾ ਵਿਚ 44 ਸਲੋਕ ਅਤੇ 24 ਪਉੜੀਆਂ ਅਤੇ ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ ਵਿਚ 24 ਸਲੋਕ ਅਤੇ 28 ਪਉੜੀਆਂ ਦਰਜ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਵਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸੁਤੰਤਰ ਕਾਵਿ-ਛੰਦ ਦੇਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਲੋਕ ਅਤੇ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਬਾਕੀ ਕਾਵਿ-ਛੰਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਵਰਣਨ ਅਸੀਂ ਪਿਛੇ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਏਥੇ ਧਿਆਨ-ਯੋਗ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸਾਧਾਰਣ ਵਾਰਾਂ ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਵਾਰਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰਲੇ ਯੁੱਧ ਨੂੰ ਅੰਤਰਗਤ ਕਰਕੇ ਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਕਰ ਵਿਖਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਵਿਚਿਤ੍ਰਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚਲੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੈ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਾਹਰਗਤ ਯੁੱਧ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਯੁੱਧ ਤੱਕ ਹੈ ਜਿਸ ਯੁੱਧ-ਦੁਆਰਾ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਅਨੁਭਵ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਬਾਹਰਗਤ ਯੁੱਧ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਮਾਜਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਸੰਗਰਾਮ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਤਮਿਕ, ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਇਕ ਸੇਧ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਪੱਖ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਵਾਰਾਂ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਭਾਵ ਰਾਹੀਂ ਸਿਰੇ ਚੜ੍ਹਾਇਆ ਹੈ। ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਸਲੋਕ ਗਿਆਨ ਯੁਕਤ ਹਨ ਅਤੇ ਪਉੜੀਆਂ ਇਸ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਅਗੇ ਤੋਰ ਕੇ ਆਤਮਿਕ ਮੰਡਲ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਲੋਕ ਅਤੇ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਇਕ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਸਾਂਝ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਵਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਭਾਵ-ਮਈ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਵਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ੈ ਨੂੰ ਬਾਹਰਗਤ ਨਾਲੋਂ ਅੰਤਰਗਤ ਕਰਕੇ ਮਨੋ-ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਤੇ ਆਤਮਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਾਰ ਨੂੰ ਵਧੀਕ ਮਹੱਤ੍ਵ-ਪੂਰਣ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਿਕ ਬਣਾਇਆ ਹੈ।

---

1. ਡਾ. ਚਰਣ ਸਿੰਘ, "ਸ੍ਰੀ ਚਰਣ ਹਰਿ ਵਿਸਥਾਰ", ਸੰਪਾਦਕ ਡਾ. ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ, ਮੈਨੇਜਰ ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ ਹਾਲ ਬਾਜ਼ਾਰ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, ਅਪ੍ਰੈਲ 1941, ਪੰਨਾ 365, ਵੇਖੋ ਫੁੱਟ ਨੋਟ।

ਪੱਟੀ

"ਮਨ ਕਾਹੇ ਭੂਲੇ ਮੂੜ ਮਨਾ॥
ਜਬ ਲੇਖਾ ਦੇਵਹਿ ਬੀਰਾ ਤਉ ਪੜਿਆ॥"

ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ (ਪਟੀ)।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਰਚਿਤ ਬਾਣੀ 'ਪੱਟੀ' ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤ੍ਵ ਰਖਦੀ ਹੈ। 'ਪੱਟੀ' ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਦੇ 35 ਅੱਖਰਾਂ ਦੀ ਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਬਾਣੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। 'ਪੱਟੀ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਪਾਂਧੇ ਤੋਂ ਵਿਦਿਆ ਸਿਖਣ ਸਮੇਂ ਲਿਖਾਈ ਲਈ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਫੱਟੀ ਤੋਂ ਹੈ ਅਤੇ 'ਪੈਂਤੀ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਰਣਮਾਲਾ ਦੇ ਕੁੱਲ ਅੱਖਰਾਂ ਤੋਂ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਦਿਆ ਸਿਖਣ ਸਮੇਂ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਸਿਖਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ 'ਪੱਟੀ' ਨੂੰ 'ਪੈਂਤੀ' ਅੱਖਰੀ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਪਾਠਸ਼ਾਲਾ ਵਿਚ ਵਿਦਿਆ ਸਿਖਣ ਦੀ ਸਾਖੀ ਸ਼ਾਇਦ ਏਸੇ ਕਰਕੇ 'ਪੱਟੀ' ਬਾਣੀ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ 'ਪੱਟੀ' ਪਾਂਧੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅੱਖਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਰਹੱਸ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲੀ ਕਾਵਿ-ਪੌਰਾਣਿਕ ਸਾਖੀ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਪੱਟੀ' ਇਕ ਤਾਂ ਗਿਆਨ-ਆਧਾਰਿਤ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਕਾਵਿ ਪੈਂਤੀ ਅੱਖਰਾਂ ਦਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਰਣਮਾਲਾ ਦੇ ਅੱਖਰਾਂ ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਸ, ੲ, ੳ, ਙ, ਕ, ਖ, ਗ, ਘ, ਚ, ਛ, ਜ, ਝ, ਞ, ਟ, ਠ, ਡ, ਢ, ਣ, ਤ, ਥ, ਦ, ਧ, ਨ, ਪ, ਫ, ਬ, ਭ, ਮ, ਯ, ਰ, ਲ, ਵ, ੜ, ਹ, ਅ ਦੀ ਹੈ। ਚਵਰਗ, ਕਵਰਗ, ਪਵਰਗ ਅਤੇ ਯ, ਰ, ਲ, ਵ, ੜ, ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਗੁਰਮੁਖੀ ਵਰਣ-ਮਾਲਾ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ। ਕਵਰਗ ਵਿਚ 'ਙ' ਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। 'ਹ' ਅਤੇ 'ਅ' ਅੰਤ ਤੇ ਰੱਖੇ ਗਏ ਹਨ। 'ਸ', 'ੲ', 'ੳ' ਤਰਤੀਬਵਾਰ ਪਹਿਲੀ ਪੰਕਤੀ ਵਿਚ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਤਰਤੀਬ ਵਰਣ-ਮਾਲਾ ਅਨੁਕੂਲ ਬੱਝਵੀਂ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਇਕ ਤਾਂ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਵਰਣਮਾਲਾ ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਤੋਂ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਰਣਮਾਲਾ ਕ੍ਰਮ-ਅਨੁਸਾਰ ਅਜੇ ਬੱਝੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਤੀਜੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਅੱਖਰਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਸਸਾ, ਕਕਾ ਆਦਿ ਅੱਜ ਵਾਲੇ ਹੀ ਸਨ, ਦੇਵ ਨਾਗਰੀ ਵਾਲੇ ਨਹੀਂ। ਚੌਥੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਇਹ ਅੱਖਰ ਧੁਨੀ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਿਯਮ ਅਧੀਨ ਪੱਕੇ ਹੋ ਚੁਕੇ ਸਨ ਅਤੇ ਪੰਜਵੇਂ ਅੱਖਰ-ਚਿਤਰ ਆਪਣਾ ਥਿਰ ਰੂਪ ਧਾਰ ਚੁਕੇ ਸਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ 'ਪੱਟੀ' ਵਿਚ ਆਮ ਕਰਕੇ ਸਾਰੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਅੱਖਰ ਧੁਨੀ ਅਨੁਕੂਲ ਜਿਵੇਂ 'ਚਚੈ ਚਾਰਿ' ਜਾਂ 'ਛਛੈ ਛਾਇਆ' ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਅਨੁਸਾਰ ਰੱਖੀਆਂ ਹਨ ਪਰ 'ਈਵੜੀ ਆਦਿ', 'ਙੰਙੈ ਨਦਰ', 'ਣਾਣੈ ਰਵਤੁ', ਅਤੇ 'ੜਾੜੈ ਰਾੜ' ਦੀ ਅਤੇ ਕੁਝ ਕੁ 'ਯਯੈ ਜਨਮੁ' ਦੀ ਤਰਤੀਬ ਵਿਚ ਭੇਦ ਵਿਭੇਦ ਦਿਸਦਾ ਹੈ। ਪੈਂਤੀ ਅੱਖਰਾਂ ਲਈ ਦੋ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਇਕ ਇਕ ਬੰਦ ਹੈ ਜੋ 'ਰਹਾਉ' ਦੀਆਂ ਦੋ ਪੰਕਤੀਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ 70 ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਸੰਕਲਿਤ ਹੈ। ਇਕ ਤੁਕ ਆਮ ਕਰਕੇ

ਘਟੋ ਘੱਟ 28 ਮਾਤਾਂ[1] ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 37 ਕੁ ਮਾਤ੍ਰਾਂ[2] ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਦੋ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਤੁਕਾਂਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕਿਤੇ ਕਿਤੇ ਤੁਕਾਂਤ 'ਜੇਤਾ' ਅਤੇ 'ਲਾਇਆ'[3] ਦਾ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਪੱਟੀ' ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਅਜਿਹੇ ਤੁਕ ਤੁਕਾਂਤ ਅਤੇ ਮਾਤ੍ਰਿਕ ਭੇਦਾਂ ਨਾਲ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ, ਰੂਪ ਅਤੇ ਲਯ ਵਿਚ ਕਲਾਤਮਿਕ ਸੁਵੰਨਗੀਆਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਰੌਚਿਕ ਵੀ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਪਾਂਧੇ ਨੂੰ 'ਪੱਟੀ' ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਰਚਨਾ, ਸਚੇ ਆਦਿ ਪੁਰਖ ਦੀ ਉਪਮਾ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗਿਆਨ, ਮੌਤ, ਸਾਮਾਜਿਕ ਸਮਸਿਆਵਾਂ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ 'ਪੱਟੀ' ਦੇ ਅੱਖਰਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਉਹ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ[4] ਵਜੋਂ ਵਰਤ ਕੇ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਰਹੱਸ ਖੋਲ੍ਹੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ 'ਪੱਟੀ' ਵਿਚ ਬਾਹਰਲੀ ਵਿਦਿਆ ਅਤੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਵਿਦਿਆ ਵਿਚਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਪਈ ਵਿੱਥ ਕਾਵਿ-ਸਮਸਿਆ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਬਿੰਬਾਂ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਕਾਵਿ ਕੌਸ਼ਲਤਾ ਸਹਿਤ ਨਿਭਾਇਆ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਰੂਪ 'ਪੱਟੀ' ਦਾ ਵਿਸ਼ੈ ਪਾਂਧੇ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੇਣ ਕਰਕੇ ਭਾਵ ਨਾਲੋਂ ਅਧਿਕ ਗਿਆਨ ਆਧਾਰੀ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਗਿਆਨ ਬਿੰਬਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

"ਬਬੈ ਬਾਜੀ ਖੇਲਣ ਲਾਗਾ ਚਉਪੜਿ ਕੀਤੇ ਚਾਰ ਜੁਗਾ॥
ਜੀਅ ਜੰਤ ਸਭ ਸਾਰੀ ਕੀਤੇ ਪਾਸਾ ਢਾਲਣ ਆਪ ਲਗਾ॥"[5]

ਇਸ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਲਯ ਵਿਚ ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਭਾਵੇਂ ਸਾਰਾ ਕਾਵਿ-ਵਾਯੂਮੰਡਲ ਗਿਆਨ ਆਧਾਰਿਤ ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਭਾਵ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਧੁਨੀ ਬਿੰਬਾਂ ਨਾਲ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਮਈ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

"ਗਗੈ ਗੋਇ ਗਾਇ ਜਿਨ ਛੋਡੀ ਗਲੀ ਗੋਬਿੰਦੁ ਗਰਬ ਭਇਆ॥
ਘੜਿ ਭਾਂਡੇ ਜਿਨਿ ਆਵੀ ਸਾਜੀ ਚਾੜਣ ਵਾਹੈ ਤਈ ਕੀਆ॥"[6]

---

1. "ਙੰਙੈ ਨਦਰਿ ਕਰੈ ਜਾ ਦੇਖਾ ਦੂਜਾ ਕੋਈ ਨਾਹਿ॥" – ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੱਟੀ, ੧੩ਵਾਂ ਬੰਦ।
2. "ਹਰਿਨਾਮੁ ਧਿਆਵਹੁ ਹਰਿਨਾਮਿ ਸਮਾਵਹ ਅਨੁਦਿਨੁ ਲਾਹਾ ਹਰਿਨਾਮ ਲੀਆ॥"
– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੱਟੀ, ਬੰਦ ੩੮.
3. "ਰਾਰੈ ਰਵਿ ਰਹਿਆ ਸਭ ਅੰਤਰਿ ਜੇਤੇ ਕੀਏ ਜੰਤਾ॥
ਜੰਤ ਉਪਾਏ ਧੰਧੈ ਸਭ ਲਾਏ ਕਰਮੁ ਹੋਆ ਤਿਨੁ ਨਾਮੁ ਲਇਆ॥"
– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੱਟੀ ਬੰਦ ੩੦.
4. "ਈਵੜੀ ਆਦਿ ਪੁਰਖ ਹੈ ਦਾਤਾ ਆਪੇ ਸਚਾ ਸੋਈ।
ਏਨਾ ਅਖਰਾਂ ਮਹਿ ਜੋ ਗੁਰਮੁਖਿ ਬੂਝੇ ਤਿਸੁ ਸਿਰਿ ਲੇਖ ਨ ਹੋਈ॥"
– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੱਟੀ, ਬੰਦ ੨.
5. "ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ ਪਟੀ, ਬੰਦ ੨੬, ਜਾਂ
"ਫਫੈ ਫਾਹੀ ਸਭੁ ਜਗੁ ਫਾਸਾ ਜਮ ਕੇ ਸੰਗਲ ਬੰਧਿ ਲਇਆ॥
ਗੁਰਪਰਸਾਦੀ ਸੇ ਨਰ ਉਬਰੇ ਜੇ ਹਰਿ ਸਰਣਾਗਤਿ ਭਜਿ ਪਇਆ॥"
– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪੱਟੀ, ਬੰਦ ੨੫.
6. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ, ਪੱਟੀ।

ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਪੱਟੀ' ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਗਿਆਨ-ਬਿੰਬਾਂ, ਧੁਨੀ-ਬਿੰਬਾਂ ਆਦਿ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। 'ਪੱਟੀ' ਜਿਥੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਅਤੇ ਵਰਣ ਮਾਲਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਮਹੱਤ੍ਵ-ਯੁਕਤ ਰਚਨਾ ਹੈ ਉਥੇ ਕਾਵਿ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਗਿਆਨ-ਬਿੰਬਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਅਲੌਕਿਕਤਾ ਆ ਗਈ ਹੈ।

ਓਅੰਕਾਰ

"ਮੂਰਖ ਸਬਦੁ ਨ ਚੀਨਈ ਸੂਝ ਬੂਝ ਨਾ ਕਾਇ॥"

– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ (ਓਅੰਕਾਰ)।

ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਸ਼ਬਦ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਇਹ ਬਾਣੀ 'ਪੱਟੀ' ਵਾਂਗ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਲਿਪੀ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਾਕੇ ਬਾਵਨ-ਅਖਰੀ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਦੇ ਆਧਾਰ ਉਤੇ ਹੀ ਰਚੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕਾਵਿ-ਬੰਦ 54 ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਬੰਦ ਮੰਗਲਾਚਰਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ। 'ਦੱਖਣੀ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਵਿਦਮਾਨ ਦੱਖਣ ਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਬਾਣੀ ਰਾਮਕਲੀ ਰਾਗੁ ਵਿਚ ਆਯੋਜਿਤ ਹੋਣ ਕਾਰਣ 'ਦੱਖਣੀ' ਸ਼ਬਦ ਰਾਗਣੀ ਵਜੋਂ ਵੀ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਬਾਣੀ ਨੂੰ 'ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ' ਨਾਲ ਸੰਕੇਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਮ ਕਰਕੇ ਬੰਦ ਅੱਠਾਂ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਤੀਜਾ, ਚੌਥਾ, ਪੰਜਵਾਂ, ਛੇਵਾਂ ਆਦਿ ਬੰਦ ਚਾਰ ਤੁਕਾਂ ਦੇ ਵੀ ਰਚੇ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਕਈ ਬੰਦ 9 ਤੁਕੀਏ ਵੀ ਹਨ।[1] ਸਾਧਾਰਣ ਤੌਰ ਤੇ ਇਕ ਤੁਕ ਵਿਚ ਘਟ ਤੋਂ ਘਟ 13 ਮਾਤ੍ਰਾਂ[2] ਅਤੇ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੋਈ 36 ਮਾਤ੍ਰਾਂ [3] ਵਰਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। 'ਰਹਾਉ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਦਾ, ਪਹਿਲੇ ਬੰਦ ਮਗਰੋਂ ਹੈ। ਤੁਕ-ਆਰੰਭ 'ਪੱਟੀ' ਵਾਂਗ 'ਸਸੈ ਸਭੁ',[4] 'ਧਧੇ ਧਰਮੁ',[5] ਆਦਿ ਅੱਖਰਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਕਰਕੇ ਤੁਕਾਂਤ ਦੋ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਮੇਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਓਅੰਕਾਰ' ਸ਼ਬਦ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਓਅੰਕਾਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਚਨਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਸੰਬੰਧੀ ਹੋਣੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਾ ਕੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਆਰੰਭ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਤੋਂ ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਿਸ਼ੈ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਸ ਵਿਚ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਸ਼ਬਦ-ਦਰਸ਼ਨ, ਗਿਆਨ-ਪੁਸਤਕਾਂ, ਧਰਮ, ਸਦਾਚਾਰ ਆਦਿ ਅਨੇਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਯੁੱਗ ਦਾ ਮਨੁੱਖ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਅਤੇ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਅਰਥ ਗਵਾ ਚੁੱਕਾ ਸੀ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਮੰਤਰ-

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਓਅੰਕਾਰ, ੩੯ਵਾਂ ਬੰਦ।
2. "ਇਕ ਰੰਗਿ ਰਚੈ ਲਿਵ ਲਾਇ॥" – ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ ਬੰਦ ੩੯ ਦੀ ੭ਵੀਂ ਤੁਕ।
3. "ਗੁਰ ਰਸੁ ਗੀਤ ਬਾਦ ਨਹੀਂ ਭਾਵੈ ਸੁਣੀਐ ਗਹਿਰ ਗੰਭੀਰੁ ਗਵਾਇਆ"।
   – ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ ਓਅੰਕਾਰ, ੮ਵਾਂ ਬੰਦ, ਦੂਜੀ ਤੁਕ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਓਅੰਕਾਰ, ਦੂਜਾ ਬੰਦ।
5. ਉਹੀ, ਤੀਜਾ ਬੰਦ।

ਪਾਠ ਦੀ ਭਾਵ-ਹੀਣ ਰੱਟ ਨੇ ਉਸ ਸ਼ਬਦ-ਰਹੱਸ ਤੋਂ ਵਿਰਵਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਮੂਰਖ ਸਬਦੁ ਨ ਚੀਨਈ ਸੂਝ ਬੂਝ ਨਹ ਕਾਇ' ਆਖਦੇ ਹਨ।[1] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹੋਇ ਪੰਡਿਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਉਂ ਗਿਆਨ-ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ :

"ਸਚੀ ਪਟੀ ਸਚੁ ਮਨਿ ਪੜੀਐ ਸਬਦੁ ਸੁ ਸਾਰੁ॥
ਨਾਨਕ ਸੋ ਪੜਿਆ ਸੋ ਪੰਡਿਤੁ ਬੀਨਾ ਜਿਸੁ ਰਾਮ ਨਾਮੁ ਗਲਿ ਹਾਰੁ॥"[2]

ਸੋ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਉਹ ਕਾਵਿ-ਪੱਖੋਂ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਗਿਆਨ-ਬਿੰਬਾਂ[3] ਰਾਹੀਂ ਪੁਨਰ-ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਲਯ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਾਦ-ਬਿੰਬ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ :

"ਬੀਰਾ ਬੀਰਾ ਕਰਿ ਰਹੀ ਬੀਰ ਭਏ ਬੈਰਾਇ॥
ਬੀਰ ਚਲੇ ਘਰਿ ਆਪਣੈ ਬਹਿਣ ਬਿਰਹਿ ਜਲਿ ਜਾਇ॥"[4]

ਏਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨਾਦ-ਬਿੰਬਾਂ ਰਾਹੀਂ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਵੀ ਭਾਵਕ ਅਤੇ ਰੁਮਾਂਟਿਕ ਬਣਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹੋ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਦੀ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਸਹਿਤ, ਗਿਆਨ, ਨਾਦ ਅਤੇ ਰੁਮਾਂਸ-ਬਿੰਬਾਂ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਭਾਵਕ ਰੂਪ ਬਖਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਉਂ ਸਾਰੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਸ਼ੈ-ਅਨੁਸਾਰੀ ਕਰਕੇ ਲਯ, ਭਾਵ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਏਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਉਮਾਹ ਭਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ

"ਕਿਆ ਭਵੀਐ ਸਚਿ ਸੂਚਾ ਹੋਇ,
ਸਾਚ ਸਬਦ ਬਿਨੁ ਮੁਕਤਿ ਨ ਕੋਇ"

– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ (ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)

'ਗੋਸਟਿ' ਤੋਂ ਭਾਵ 'ਚਰਚਾ' ਜਾਂ 'ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ' ਹੈ। ਏਥੇ ਗੋਸਟਿ 'ਪ੍ਰਸ਼ਨ' ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਰਹੱਸ ਦੀ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਜਾਂ ਪੰਡਿਤਾਂ ਦੀ ਗੋਸ਼ਟੀ ਦੀ ਪਰਿਪਾਟੀ ਕਾਫ਼ੀ ਪੁਰਾਤਨ ਹੈ। 'ਪ੍ਰਸ਼ਨ' ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਦਾ ਨਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਉੱਤਰ ਅਥਵਾ ਗੋਸ਼ਟੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹੀ ਰਖਿਆ ਗਿਆ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੱਛਮ ਵਿਚ ਜਿਵੇਂ ਪਲੈਟੋ ਦੇ 'Dialogues' ਵੀ ਗੋਸ਼ਟੀ ਦਾ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਮਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਣ ਲਈ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਪੱਛਮੀ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਗੋਸ਼ਟੀ

---

1. "ਮਨਮੁਖ ਬਿਦਿਆ ਬਿਕ੍ਰਦਾ ਬਿਖੁ ਖਟੇ ਬਿਖੁ ਖਾਇ॥
ਮੂਰਖੁ ਸਬਦੁ ਨ ਚੀਨਈ ਸੂਝ ਬੂਝ ਨਹ ਕਾਇ॥"
– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਓਅੰਕਾਰ, ਬੰਦ ੫੩.
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ ਦਖਣੀ, ਓਅੰਕਾਰ।
3. "ਹੰਸੁ ਚਲੈ ਉਠਿ ਡੁਮਣੋ ਮਾਇਆ ਭੂਲੀ ਆਧਿ॥
ਮਨੁ ਝੂਠਾ ਜਾਮਿ ਜੇਹਿਆ ਅਵਗੁਣ ਚਲਹਿ ਨਾਲਿ॥"
– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਓਅੰਕਾਰ
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਓਅੰਕਾਰ॥

ਦੀ ਪਰਿਪਾਟੀ ਕਾਫ਼ੀ ਉਚਿੱਤ ਅਤੇ ਯੋਗ ਵਿਧੀ ਸੀ। ਪੰਡਿਤ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗੋਸ਼ਟੀਆਂ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਚਾਰ-ਕੇਂਦ੍ਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਸਨ। ਕਾਂਸ਼ੀ ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਗੋਸ਼ਟਿ-ਪਰਿਪਾਟੀ ਕਰਕੇ ਹੀ ਜਾਣੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਸਿੱਧਾਂ ਨਾਲ ਹੋਈ ਗੋਸ਼ਟੀ ਦਾ ਪਰਿਣਾਮ ਹੈ। ਇਸ ਲੰਮੀ ਬਾਣੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ੈ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਪੁਰਾਤਨ ਪਰਿਪਾਟੀ ਅਨੁਕੂਲ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਹੈ ਅਤੇ ਗੋਸ਼ਟਿ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵੀ ਗੋਸ਼ਟਿ ਕਲਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਪਹਿਲੀ ਤੁਕ 'ਸਿਧ ਸਭਾ ਕਰਿ ਆਸਣਿ ਬੈਠੇ ਸੰਤ ਸਭਾ ਜੈਕਾਰੋ'[1] ਗੋਸ਼ਟੀ ਦਾ ਚਿਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਗੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਉੱਤਰ ਲੜੀ ਦਾ ਪਰਵਾਹ ਚਲਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ 'ਕਵਨ ਤੁਮੇ ਕਿਆ ਨਾਉ ਤੁਮਾਰਾ ਕਉਨੁ ਮਾਰਗੁ ਕਉਨ ਸੁਆਓ',[2] ਜਾਂ 'ਕਵਨੁ ਸੁ ਗੁਪਤਾ ਕਵਨੁ ਸੁ ਮੁਕਤਾ॥ ਕਵਨੁ ਸੁ ਅੰਤਰਿ ਬਾਹਰਿ ਜੁਗਤਾ॥' ਆਦਿ ਸਿਧਾਂ ਵਲੋਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉੱਤਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਉਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

"ਘਟਿ ਘਟਿ ਗੁਪਤਾ ਗੁਰਮੁਖਿ ਮੁਕਤਾ ॥
ਅੰਤਰਿ ਬਾਹਰਿ ਸਬਦ ਸੁ ਜੁਗਤਾ॥
ਮਨਮੁਖਿ ਬਿਨਸੈ ਆਵੈ ਜਾਇ॥
ਨਾਨਕ ਗੁਰਮੁਖਿ ਸਾਚਿ ਸਮਾਇ॥"[3]

ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਉੱਤਰ ਦੀ ਨਾਟਕੀ ਲੜੀ ਭਾਵ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਤਿਖੇਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚ ਕਲਾਤਮਿਕ ਵਿਚਿਤ੍ਰਤਾ ਹੈ ਜੋ ਗੋਸ਼ਟੀ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ ਜਿਵੇਂ 'ਚਰਪਟ ਬੋਲੇ', 'ਆਪੇ ਆਖੇ ਆਪੇ ਸਮਝੇ', 'ਕਿਉਕਰਿ ਬਾਧਾ ਸਰਪਨਿ ਖਾਧਾ', 'ਮਨਮੁਖਿ ਖੋਇਆ ਗੁਰਮੁਖਿ ਲਾਧਾ', 'ਬੋਲੇ ਨਾਨਕ ਸੁਣਹੁ ਤੁਮ ਬਾਲੇ' ਆਦਿ ਵਾਰਤਾਲਾਪੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੋਸ਼ਟ-ਕਲਾ ਨੂੰ ਭਰਪੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਅਨੂਪਮਤਾ ਸਿੱਧਾਂ ਦਾ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ-ਅਨੁਸਾਰ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੀ ਗੋਸ਼ਟਿ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੰਗ ਚਾੜ੍ਹਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ, "ਕਵਨ ਤੁਮੇ ਕਿਆ ਨਾਉ ਤੁਮਾਰਾ ਕਉਨੁ ਮਾਰਗੁ ਕਉਨੁ ਸੁਆਓ" ਆਦਿ।

'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਸਾਰਾ ਵਾਦ ਵਿਵਾਦ 73 ਕਾਵਿ-ਬੰਦਾਂ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹੈ। ਆਮ ਕਾਵਿ-ਬੰਦ ਛੇ ਤੁਕੀਏ ਹਨ ਪਰ ਕਈ ਬੰਦ ਚਾਰ ਤੁਕਾਂ[4] ਦੇ ਵੀ ਸੰਕਲਿਤ ਹਨ। ਤੁਕ ਦੀਆਂ ਮਾਤ੍ਰਾਂ 16 ਵੀ ਹਨ[5] ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਦੋ ਗੁਣੀਆਂ ਤੋਂ ਵਧ 37 ਤੱਕ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ। ਤੁਕਾਂਤ ਦੋ ਤੁਕੀਏ ਹੀ ਆਮ ਹਨ।

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ।
2. ਉਹੀ।
3. "ਕਵਨ ਸੁ ਗੁਪਤਾ ਕਵਨੁ ਸੁ ਮੁਕਤਾ। ਕਵਨੁ ਸੁ ਅੰਤਰਿ ਬਾਹਰ ਜੁਗਤਾ॥
   ਕਵਨ ਸੁ ਆਵੈ ਕਵਨੁ ਸੁ ਜਾਇ। ਕਵਨੁ ਸੁ ਤ੍ਰਿਭਵਣਿ ਰਹਿਆ ਸਮਾਇ॥"
4. ਜਿਵੇਂ ਪਹਿਲਾ, 11, 12, 13ਵਾਂ ਆਦਿ। - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ
5. "ਸਹਜ ਗੁਫਾ ਘਰੁ ਜਾਣੈ ਸਾਚਾ॥
   ਨਾਨਕ ਸਾਚੇ ਭਾਵੈ ਸਾਚਾ॥ - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ।

ਸਿਧ ਗੋਸ਼ਟਿ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ 'ਕਿਆ ਭਵੀਐ ਸਚਿ ਸੂਚਾ ਹੋਇ। ਸਾਚ ਸਬਦ ਬਿਨੁ ਮੁਕਤਿ ਨ ਕੋਇ।।' ਦੀਆਂ ਰਹਾਉ ਵਾਲੀਆਂ ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਹੈ ਜੋ ਸਬਦ, ਸੁੰਨ, ਹੁਕਮ, ਨਿਰਗੁਣ, ਸਰਗੁਣ, ਜੋਗੀ, ਮਨਮੁਖ, ਗੁਰਮੁਖ, ਨਾਮ, ਗੁਰੂ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਵੀ 'ਸ਼ਬਦ' ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ-ਰੂਪ[1] ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਗਿਆਨ-ਬਿੰਬਾਂ,[2] ਨਾਦ-ਬਿੰਬਾਂ[3] ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਿਕ ਉਪਮਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰਚਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਰੁਮਾਂਸਿਕ, ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤੀ ਧਾਰਾ ਵਾਲੀ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਮਈ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬੌਧਿਕ-ਭਾਵੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦੇ 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33 ਆਦਿ ਕਾਵਿ-ਬੰਦ 'ਜਪੁ' ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਚਿੰਤਨ ਪੱਖ ਤੋਂ ਭਾਰਤੀ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਟਭੂਮੀ ਵਿਚ ਰਖਿਆ ਹੈ, ਉਥੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਥਾਂ, ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਭਾਵ-ਰੂਪ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗੋਸ਼ਟ-ਕਲਾ ਵਰਤਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਬੌਧਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤੱਤ ਵੀ ਕਾਵਿ-ਰੋਚਕਿਤਾ ਵਿਚ ਵਹਿ ਰਹੇ ਲਗਦੇ ਹਨ।

ਪਹਰੇ

'ਕਾਲੁ ਜਾਲੁ ਜਮੁ ਜੋਹਿ ਨ ਸਾਕੈ ਭਾਇ ਭਗਤਿ ਭੈ ਤਰਣਾ।"

– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਪਹਰੇ

ਪਹਰ ਤਿੰਨ ਘੰਟਿਆਂ ਦਾ ਬਾਹਰਗਤ ਸਮਾਂ ਹੈ। ਚਾਰ 'ਪਹਰ' ਇਕ ਦਿਨ ਜਾਂ ਰਾਤ ਵਿਚ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਚਾਰ ਹੀ 'ਪਹਰਿਆਂ' ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਰਚਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਚਾਰ 'ਪਹਰਿਆਂ' ਅਥਵਾ ਦਿਹੁੰ ਜਾਂ ਰਾਤ ਦੇ ਲੰਘਣ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਦੇ ਬੀਤ ਜਾਣ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇਸ ਬਾਹਰਗਤ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਅੰਤਰਗਤ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਅੰਤਰਗਤ ਚੇਤਨਾਂ ਨੂੰ ਜੇ 'ਸੱਚ' ਨਾਲ ਜੋੜ ਲਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਅਨੰਤ ਕਾਲ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਜੋ ਇਥੇ ਕਾਲ-ਅਧੀਨ 'ਵਣਜਾਰੇ' ਵਾਂਗ ਹੈ 'ਕਾਲੁ ਜਾਲੁ ਜਮੁ ਜੋਹਿ' ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਅਨੰਤ ਕਾਲ ਵਿਚ ਮੌਲ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਸਾਪੇਖ ਕਾਲ ਤੋਂ ਅਨੰਤ ਕਾਲ ਵਿਚ ਅਰਥ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਯੁਕਤੀ ਹੀ ਇਸ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ 'ਪਹਰ' ਬਾਲ-ਅਵਸਥਾ, ਦੂਜਾ 'ਪਹਰ' ਚੜ੍ਹਦੀ-ਅਵਸਥਾ, ਤੀਜਾ

---

1. "ਸਾਚ ਸਬਦ ਬਿਨੁ ਮੁਕਤਿ ਨ ਕੋਇ ।। ਰਹਾਉ" – ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ।
   ਜਾਂ "ਸੁ ਸਬਦ ਕਾ ਕਹਾ ਵਾਸੁ ਕਥੀਅਲੇ ਜਿਤੁ ਤਰੀਐ ਭਵਜਲੁ ਸੰਸਾਰੋ।।"
   "ਸੁੰਨ ਨਿਰੰਤਰਿ ਦੀਜੈ ਬੰਧੁ।। ਉਡੈ ਨ ਹੰਸਾ ਪੜੈ ਨ ਕੰਧੁ।।"
   –ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ।
2. "ਰੰਗਿ ਨ ਰਾਤਾ ਰਸਿ ਨਹੀਂ ਮਾਤਾ।।
   ਬਿਨੁ ਗੁਰ ਸਬਦ ਜਲਿ ਬਲਿ ਤਾਤਾ।।" – ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ।
3. "ਜੈਸੇ ਜਲ ਮਹਿ ਕਮਲੁ ਨਿਰਾਲਮੁ ਮੁਰਗਾਈ ਨੈਸਾਣੇ।।"
   – ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ।

'ਪਹਰ' ਧਨ ਜੋਬਨ, ਜਵਾਨੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਅਤੇ ਚੌਥਾ 'ਪਹਰ' ਬੁਢਾਪੇ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਮਰ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਸੰਬੰਧ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਲਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਉਪਦੇਸ਼ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਭਾਵ ਤਿਖੇਰਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਏਕਤਾ ਬੱਝਵੀਂ ਪੈਂਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ, ਦੂਜੇ, ਤੀਜੇ ਅਤੇ ਚੌਥੇ 'ਪਹਰ' ਦੇ ਵਾਰੀ ਵਾਰੀ ਲੰਘਣ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸ੍ਵੈ-ਅਹਿਸਾਸ ਸੰਬੰਧੀ ਹੋਰ ਵੀ ਚੇਤੰਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਪਹਰੇ' ਦੀ ਪੰਕਤੀ ਦੇ ਅਰੰਭ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿਚ ਬੀਤਦੇ 'ਪਹਰੇ' ਨੂੰ ਦੁਹਰਾਟ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਕੁਝ ਅਰਧ-ਪੰਕਤੀਆਂ 'ਵਣਜਾਰਿਆ ਮਿਤ੍ਰਾ', 'ਵਿਸਰਿ ਗਇਆ ਧਿਆਨੁ', 'ਵਣਜਾਰਿਆ ਮਿਤ੍ਰਾ ਧਨ ਜੋਬਨ ਸਿਉਂ ਚਿਤ', 'ਚਉਥੇ ਪਹਰੇ ਰੈਣਿ ਕੈ', ਆਦਿ ਦਾ ਦੁਹਰਾਉ ਸ੍ਵੈ-ਅਹਿਸਾਸ ਅਤੇ ਚੇਤਨਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਗੰਭੀਰ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। 'ਪਹਰਿਆਂ' ਦੀ ਰੁੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਬ਼ਦਲਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਜਿਵੇਂ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਤੀਜੇ 'ਪਹਰ' ਵਿਚ ਜਵਾਨੀ ਸਮੇਂ 'ਮੂੜ ਮਨ', 'ਧਨ ਜੋਬਨ ਸਿਉਂ ਚਿਤ', 'ਧਨ ਸਿਉਂ ਰਤਾ ਜੋਬਨ ਮਤਾ' ਅਤੇ ਚੌਥੇ 'ਪਹਰੇ' ਵਿਚ ਬੁਢਾਪੇ ਸਮੇਂ 'ਜਮ ਪਕੜਿ ਚਲਾਇਆ', 'ਬਿਰਧਿ ਭਇਆ ਤਨੁ ਖੀਣੁ', 'ਅਖੀ ਅੰਧੁ ਨ ਦੀਸਈ', 'ਕੰਨੀ ਸੁਣੈ ਨ ਵੈਣ', 'ਅੱਖੀ ਅੰਧ ਜੀਭ ਰਸੁ ਨਾਹੀ' ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਵਰਣਨ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਚੌਕੰਨਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ 'ਪਹਰਿਆ' ਵਿਚ 'ਵਣਜਾਰਿਆ', 'ਮਿਤ੍ਰਾ', 'ਪਾਣੀ' ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਅਤਿਅੰਤ ਹੀ ਅਰਥ-ਭਰਪੂਰ ਹੈ। 'ਵਣਜਾਰਾ' ਸ਼ਬਦ 'ਵਣਜ' ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਸ ਜਗਤ ਵਿਚ 'ਵਣਜ' ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਸਦੀਵੀਂ ਥਿਰਤਾ ਨਾ ਲੈਣੀ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਬਿੰਬਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। 'ਮਿਤ' ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਸੁਹਿਰਦ-ਭਾਵੀ ਅਰਥ-ਲੁਪਤ ਹਨ ਜਿਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਆਪਣਾ ਆਤਮ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਹਾਨ-ਭੂਤੀ ਲਈ ਤਰਲ ਤਰਲ ਹੋਇਆ ਪਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਉਪਦੇਸ ਬਣਾਵਟੀ ਸਿਖਿਆ ਨਾਲੋਂ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਅੰਤਰਗਤ ਝਾਤ ਪਵਾਉਣ ਵਾਲਾ ਸੁਹਿਰਦਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ 'ਪ੍ਰਾਣੀ' ਚਲਦੇ ਸਾਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜੋ ਕਦੇ ਵੀ ਮੁਕ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਕਾਵਿ-ਕਮਾਲ ਉਹ ਯੋਗ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਵੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਚਿੱਟੇ ਕੇਸ ਆ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ "ਤੀਜੇ ਪਹਰੇ ਰੈਣਿ ਕੈ ਵਣਜਾਰਿਆ ਮਿਤ੍ਰਾ ਸਰਿ ਹੰਸ ਉਲਥੜੇ ਆਇ॥" ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਪਹਰਿਆਂ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਨੂੰ ਬਿੰਬਾਂ, ਸ਼ਬਦਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਜਿਥੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਅਜਿਹੀ ਚੇਤਨਤਾ ਨੂੰ ਲਯ-ਭਾਵ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਕੇ ਕਾਵਿ-ਸੂਖਮਤਾ ਵਿਚ ਕਮਾਲ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਦੋ ਪਹਰੇ ਰਚੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ 'ਪਹਰਾ' ਚਾਰ ਅਤੇ ਦੂਜਾ 'ਪਹਰਾ' ਪੰਜਾਂ ਕਾਵਿ-ਬੰਦਾਂ ਵਿਚ ਆਯੋਜਿਤ ਹੈ। ਹਰ ਕਾਵਿ-ਬੰਦ ਵਿਚ ਛੇ ਤੁਕਾਂ ਵਰਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਹਰ ਤੁਕ ਵਿਚ ਕੋਈ 27 ਮਾਤ੍ਰਾਂ[1] ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ 37 ਮਾਤ੍ਰਾਂ[2]

---

1. "ਜੈਸੀ ਕਲਮ ਵੁੜੀ ਹੈ ਮਸਤਕਿ ਤੈਸੀ ਜੀਅੜੇ ਪਾਸਿ"।

-ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਪਹਰੇ ੧.

2. "ਓੜਕੁ ਆਇਆ ਤਿਨ ਸਾਹਿਆ ਵਣਜਾਰਿਆ ਮਿਤ੍ਰਾ ਜਰੁ ਜਰਵਾਣਾ ਕੰਠਿ॥"

-ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਪਹਰੇ, ਦੂਜਾ ਪਹਰਾ, ਪੰਜਵਾਂ ਬੰਦ।

ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਤੁਕਾਂਤ ਦੋ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਤੁਕ ਦਾ ਅੰਤ ਕਿਤੇ ਲਘੂ[1] ਕਿਤੇ ਗੁਰੂ[2] ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪਹਰਿਆਂ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਲਯ ਵਿਸ਼ੈ ਅਤੇ ਭਾਵ ਅਨੁਕੂਲ ਕੁਝ ਅਧਿਕ ਹੀ ਰਾਗਾਤਮਿਕ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ।

ਥਿਤੀ

"ਅਮਾਵਸਿਆ ਚੰਦੁ ਗੁਪਤੁ ਗੈਣਾਰਿ॥
ਬੂਝਹੁ ਗਿਆਨੀ ਸਬਦੁ ਬੀਚਾਰਿ॥" -ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਿਲਾਵਲ, ਥਿਤੀ।

'ਥਿਤੁ' ਚੰਦ੍ਰਮਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮਾਂ ਹੈ। ਇਕ ਮਹੀਨੇ ਵਿਚ 15 ਥਿਤਾਂ ਸੁਦੀ ਅਤੇ 15 ਵਦੀ ਦੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਅਮਾਵਸ ਤੱਕ ਦਾ ਤਾਂ ਵਰਣਨ ਅਵੱਸ਼ ਹੈ ਪਰ ਥਿਤੀ ਸ਼ਬਦ 'ਥਿਤ' ਵਾਲੀ ਕਾਲ-ਨਿਸਚਿਤਾ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿਚ 'ਏਕਮ ਏਕੰਕਾਰ ਨਿਰਾਲਾ' ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਵਿਕਾਸ ਤਕ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਦਰਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਏਕੰਕਾਰ, ਧਰਤ, ਆਕਾਸ਼, ਬ੍ਰਹਮਾ, ਬਿਸਨ, ਮਹੇਸ਼, ਦੇਵੀ, ਦੇਵ, ਚਾਰੇ ਵੇਦ, ਚਾਰ ਖਾਣੀਆਂ, ਅੰਡਜ, ਜੇਰਜ, ਸੇਤਜ, ਉਤਭਜ, ਅਠਾਰਾਂ ਪੌਰਾਣ, ਛੇ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ, ਤਿੰਨ ਗੁਣ ਰਜੋ, ਸਤੋ, ਤਮੋ, ਤੁਰੀਆ ਅਵਸਥਾ,[3] ਨਾਮ, ਝੂਠ, ਸਚ, ਗੁਰਮਤਿ, ਛੇ ਦਰਸ਼ਨ, ਅਨਹਦ ਸ਼ਬਦ, ਪੰਜ ਗਿਆਨ ਇੰਦ੍ਰੀਆਂ ਅਤੇ ਮਨ ਅਤੇ ਬੁਧੀ, ਨੌ ਨਾਥ, ਸਚ, ਲਾਲਚ, ਵਿਸ਼ੇ ਵਿਕਾਰ, ਅਜਪਾ ਜਾਪ, ਚੌਦਾਂ ਲੋਕ ਅਤੇ ਆਖਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚ ਪਈ ਦੁਬਿਧਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਏਥੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ, ਪੌਰਾਣਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਨੈਤਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ, ਸਾਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡ ਸੰਬੰਧੀ ਆਦਿ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸਗੋਂ ਅਜਿਹੇ ਵਿਕਾਸ ਤੋਂ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚਕਾਰ ਉਪਜੀ ਦ੍ਵੈਤ ਅਤੇ ਦੁਬਿਧਾ[4] ਨੂੰ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦੁਬਿਧਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ 'ਆਪੁ ਪਛਾਣੈ ਜਾ ਸਤਿਗੁਰੁ ਪਾਵੈ' ਆਖਿਆ ਹੈ। ਉਪਰਲਾ ਵਿਸਤਾਰ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਕਾਲ ਵਿਸਤਾਰ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕਾਲ ਦੇ ਬਾਹਰਗਤ ਸਮੇਂ 'ਥਿਤੀ' ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹੇ ਕਾਲ-ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ 'ਬਿਨਸਿ ਬਿਨਾਸ' ਅਰਥਾਤ ਵਿਨਾਸ਼ਮਈ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ 'ਮਨਮੁਖਿ ਭੂਲੇ ਆਵਹਿ ਜਾਹਿ' ਕਥਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਹ ਕਾਲ-ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਵਿਸਤਾਰਤਾ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਸਿਤੱਤ੍ਵ ਦੀ ਥਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦਰਸਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਨੇ ਲੰਮੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਜੇ ਕਰ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਤਮ ਦੀ ਪਛਾਣ ਹੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਿਸ ਦਾ ਵਰਣਨ 'ਬਾਈਬਲ' ਵਿਚ "Know thyself" ਕਰਕੇ ਵੀ ਆਉਂਦਾ

1. "ਧਰਮ ਸੇਤੀ ਵਾਪਾਰੁ ਨ ਕੀਤੋ ਕਰਮੁ ਨ ਕੀਤੋ ਮਿਤੁ॥
ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਤੀਜੈ ਪਹਰੈ ਪ੍ਰਾਣੀ ਧਨ ਜੋਬਨ ਸਿਉ ਚਿਤੁ॥ - ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ, ਪਹਰੇ।
2. "ਅੰਤਿ ਕਾਲਿ ਪਛੁਤਾਸੀ ਅੰਧੁਲੇ ਜਾ ਜਮਿ ਪਕੜ ਚਲਾਇਆ॥
ਸਭੁ ਕਿਛੁ ਅਪੁਨਾ ਕਰਿ ਕਰਿ ਰਾਖਿਆ ਖਿਨ ਮਹਿ ਭਇਆ ਪਰਾਇਆ॥"
-ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਪਹਰੇ।
3. "ਫੂਟੇ ਖਪਰੁ ਦੁਬਿਧਾ ਮਨਸਾ" - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਿਲਾਵਲ, ਥਿਤੀ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਿਲਾਵਲ, ਥਿਤੀ।

ਹੈ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ ਆਦਿ ਗਿਆਨ ਅਰਥਹੀਣ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੇ ਗਿਆਨ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਵਿਸਤਾਰ-ਸਹਿਤ ਨਾਲੋਂ ਸੰਜਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਕਾਲ-ਵਿਸਤਾਰ ਵਿਚ ਹੋਈ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸਾਹਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ 'ਅਸਤਿੱਤ੍ਵ ਨੂੰ ਆਪੁ ਪਛਾਣੈ' ਬਾਰੇ ਟੁੰਬਿਆ ਹੈ। ਸੰਖਿਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਏ ਸਾਰੇ ਗਿਆਨ-ਸ੍ਰੋਤ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਸੰਕਲਪ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ ਸਗੋਂ ਅਜਿਹੇ ਸਾਰੇ ਸੰਕਲਪ 'ਆਪੁ ਪਛਾਣੈ' ਵਿਸ਼ੈ ਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੋਕੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਭਾਵਕ ਰੂਪ ਦੇ ਰਹੇ ਹਨ। ਸੋ ਏਥੇ ਸੰਕਲਪ-ਇਤਿਹਾਸ ਭਾਵ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣ ਕੇ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਭਾਵ ਨੂੰ ਤੀਬਰ, ਤੀਖਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਗਿਆਨ-ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਵਿਚ ਰੱਖਕੇ ਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਇਕ ਅਲੌਕਿਕ ਕਲਾ ਹੀ ਕਥੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਸਾਰੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਕਾਲ-ਪਰਵਾਹ ਵਿਚ ਆਕੇ ਗਤੀ-ਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਵਾਹ ਧਾਰਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਤੀਖਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਸਾਜੇ 20 ਕਾਵਿ-ਬੰਦ ਹਨ। ਹਰ ਬੰਦ 6 ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਇਕ ਰਹਾਉ ਹੈ। ਆਮ ਕਰਕੇ 16 ਮਾਤ੍ਰਾਂ[1] ਦੀ ਹੀ ਤੁਕ ਅਧਿਕ ਵਰਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਤੁਕ ਦਾ ਅੰਤ ਕਿਤੇ ਲਘੂ[2] ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਗੁਰੂ[3] ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਤੁਕਾਂਤ ਦੋ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਆਮ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਲਯ ਠੀਕ ਰੱਖਣ ਲਈ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਆਮ ਵਰਤੇ ਗਏ ਹਨ।[4] ਪਰ ਇਹ ਬਾਣੀ ਅਲੰਕਾਰਿਕ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਸ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਹੀ ਭਾਵ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣ ਕੇ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਗਿਆਨ-ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੇਂਦ੍ਰ ਵਿਚ ਬੱਝਕੇ ਵਿਸ਼ੈ ਦੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਭਾਵਕ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਚਲੀ ਗਿਆਨ-ਵਿਸਤਾਰਵੀਂ ਸੰਜਮਤਾ ਭਾਵ ਨੂੰ ਤੀਖਣ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਹਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਸਿਖਰ ਵਲ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਆਰਤੀ

"ਕੈਸੀ ਆਰਤੀ ਹੋਇ ਭਵਖੰਡਨਾ ਤੇਰੀ ਆਰਤੀ॥
ਅਨਹਤਾ ਸਬਦ ਵਾਜੰਤ ਭੇਰੀ॥"

– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਆਰਤੀ।

ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ 'ਆਰਤੀ' ਇਕ ਧਾਰਮਿਕ ਗੀਤ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਲੋਕ ਇਕ ਥਾਲ ਵਿਚ

---

1. 'ਜਹ ਦੇਖਉ ਤਹ ਏਕੋ ਏਕਾ'। – ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਿਲਾਵਲ, ਥਿਤੀ।
2. 'ਨਿਰਮਲੁ ਨਿਰਾਹਾਰ ਨਿਹਕੇਵਲੁ ॥ ਸੂਚੇ ਸਾਚੇ ਨ ਲਾਗੈ ਮਲੁ ॥੧੩॥' –ਮ. ੧, ਰਾਗ ਬਿਲਾਵਲ, ਥਿਤੀ।
3. 'ਮਮਤਾ ਜਾਲ ਤੇ ਰਹੇ ਉਦਾਸਾ। ਪ੍ਰਣਵਤਿ ਨਾਨਕ ਹਮ ਤਾ ਕੇ ਦਾਸਾ॥੨੦॥' – ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਿਲਾਵਲ।
4. 'ਸਾਚੇ ਸਾਚੇ ਸਾਚਿ ਸਮਾਵਹਿ ॥੯॥' ਜਾਂ
   'ਸਪਤਮੀ ਸਤੁ ਸੰਤੋਖ ਸਰੀਰ॥ ਸਾਤ ਸਮੁੰਦ ਭਰੇ ਨਿਰਮਲ ਨੀਰ ॥੮॥' – ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਿਲਾਵਲ, ਥਿਤੀ।

ਧੂਪ, ਜੋਤ ਆਦਿ ਲੈ ਕੇ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਟ ਦੀ ਚੱਕਰ ਰਾਹੀਂ ਆਰਤੀ ਉਤਾਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਸ ਸਾਧਾਰਣ ਆਰਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸ ਸੰਕਲਪ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਪਰਿਵਿਰਤੀ ਨੇ ਥਾਲ, ਧੂਪ, ਚਵਰ, ਫੂਲੰਤ ਜੋਤੀ, ਗੰਧ, ਚਾਣਨ ਆਦਿ ਆਰਤੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਾਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਉਹ ਗਗਨ ਨੂੰ ਥਾਲ, ਰਵਿ, ਚੰਦ ਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਮੰਡਲ ਨੂੰ ਦੀਪਕ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਰਬਤ ਤੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਹਵਾ ਨੂੰ ਧੂਪ, ਪਵਣ ਨੂੰ ਚੌਰ ਅਤੇ ਬਨਾਸਪਤੀ ਫੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਜੋਤੀ ਆਦਿ ਦੇ ਨਵ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਨਵ-ਅਰਥ ਬਖਸ਼ਦੇ ਹਨ। ਏਥੇ ਸੀਮਤ ਆਰਤੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਹਰ ਵਸਤ ਦੀ ਸਥੂਲ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਸੂਖਮ ਨਿਰਾਕਾਰਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਰਤੀ ਦੇ ਬਾਹਰਗਤ ਵਰਣਨ ਨਾਲੋਂ ਏਥੇ ਆਰਤੀ ਦਾ ਬਿੰਬ ਉਸਾਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਪ੍ਰਗਟ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਏਸੇ ਹੀ ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੇਗਨ, ਮੰਡਲੁ, ਚੰਦ, ਸੂਰਜ, ਤਾਰੇ, ਪਰਬਤ, ਪਵਣ, ਬਨਾਸਪਤ, ਗੰਧ ਫੁਲ ਆਦਿ ਆਰਤੀ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਵੀ ਹਨ, ਬਿੰਬ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ੈ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਵਸਤੂ ਵੀ ਹਨ।[1] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਵ ਦੀ ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਵਾਸਤਵ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਤੋਂ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਤਕ ਦੇ ਹੋਏ ਸਾਰੇ ਦੇਸ-ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਇਕ ਰੂਪ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਬਿੰਬ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਦੇਸ ਨੂੰ ਰੂਪ ਦੇਣਾ ਕਲਾਕਾਰ ਦਾ ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਕੌਤਿਕ ਹੈ। ਰੂਪ ਨੂੰ ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਸੰਭਾਲਣਾ ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਸ੍ਰੰਖੁਰਣਤਾ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲਣ ਦਾ ਕਾਵਿ ਕ੍ਰਿਸ਼ਮਾ ਹੈ। ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਅਗੋਂ ਨਾਦ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਬੀੜਨਾ[2] ਇਕ ਕਲਾਤਮਿਕ ਕਾਵਿ ਚਮਤਕਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਦ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ 'ਨੈਨ ਨਨ ਨੈਨ' ਵਾਲੀ ਨਾਦ-ਚੋਣ ਕਰਨੀ ਕਾਵਿ-ਸੰਗੀਤਿਕ ਕਰਾਮਾਤ ਹੈ। ਕਵੀ ਅਜਿਹੇ ਸੌਂਦਰਯ-ਦੇਸ ਦੇ ਕਰਤਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਿਆ ਸੌਂਦਰਯ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਅਜੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਕਥਣੀ ਨੂੰ 'ਕੈਸੀ ਆਰਤੀ ਹੋਇ ਭਵ ਖੰਡਨਾ ਤੇਰੀ ਆਰਤੀ ਅਨਹਤਾ ਸਬਦ ਵਾਜੰਤ ਭੇਰੀ' ਕਹਿਕੇ ਅਕਥ ਹੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਕਥ ਨੂੰ ਕਥਣੀ ਦੇਣ ਦੀ ਬਿਹਬਲਤਾ 'ਨਾਨਕ ਸਾਰੰਗ' ਨੂੰ 'ਅਨਦਿਨੋ ਮੋਹਿ ਆਹੀ ਪਿਆਸਾ' ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਏਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਾਕਾਰਤਾ ਵੀ 'ਸਾਰੰਗ' ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਕਰਕੇ 'ਕ੍ਰਿਪਾ ਜਲ' ਦੀ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਤਾਂਘ ਵਿਚ ਵਟਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਏਸ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਤੀਬਰ ਤੀਖਣ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਸਾਰਾ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ-ਵਾਯੂਮੰਡਲ ਨਾਦ-ਮੰਡਲ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਥੇ ਭਗਤ ਕਬੀਰ 'ਤਤੁ ਤੇਲੁ ਨਾਮ ਕੀਆ ਬਾਤੀ ਦੀਪਕੁ ਦੇਹ ਉਜਾਰਾ' ਅਤੇ ਭਗਤ ਰਵਿਦਾਸ 'ਨਾਮੁ ਤੇਰਾ ਦੀਵਾ ਨਾਮੁ ਤੇਰੋ ਬਾਤੀ' ਕਹਿਕੇ ਕੇਵਲ ਆਤਰੀ-ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਉਪਦੇਸ-ਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸਾਰੇ ਦੇਸ-ਅਨੁਭਵ-ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਹੀ ਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਭਾਵਗਤ ਬਣਾ ਰਹੇ

---

1. "ਸਭ ਮਹਿ ਜੋਤਿ ਜੋਤਿ ਹੈ ਸੋਇ।। ਤਿਸ ਦੈ ਚਾਨਣਿ ਸਭ ਮਹਿ ਚਾਨਣੁ ਹੋਇ।।"
   – ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਆਰਤੀ।
2. ਜਿਵੇਂ "ਸਹਸ ਤਵ ਨੈਨ ਨਨ ਨੈਨ ਹਹਿ ਤੋਹਿ ਕਉ ਸਹਸ ਮੂਰਤਿ ਨਨਾ ਏਕ ਤੋਹੀ।।
   ਸਹਸ ਪਦ ਬਿਮਲ ਨਨ ਏਕ ਪਦ ਗੰਧ ਬਿਨੁ ਸਹਸ ਤਵ ਗੰਧ ਇਵ ਚਲਤ ਮੋਹੀ।।"
   – ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਆਰਤੀ।

ਹਨ। ਇਹ ਭਾਵ ਕੇਵਲ ਚਾਰ ਕਾਵਿ-ਬੰਦਾਂ ਦੇ ਸੰਜਮ ਵਿਚ ਹੀ ਅੰਕਿਤ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਦੋ ਕਾਵਿ-ਬੰਦ ਰਹਾਉ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦੋ ਤੁਕੀਏ, ਤੀਜਾ ਤਿੰਨ ਤੁਕੀਆ ਅਤੇ ਚੌਥਾ ਚਾਰ ਤੁਕੀਆ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਲਯ ਆਮ ਕਰਕੇ 16[1] ਤੋਂ 36[2] ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਤਕ ਰੱਖਕੇ ਇੰਨੀ ਤੀਬਰ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿ ਇਕ ਤੁਕ ਦੇ ਅੰਤ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਤੁਕ ਦੇ ਆਰੰਭ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਵਿਸ਼ੈ ਕਾਵਿ-ਭਾਵ ਹੀ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ।

ਬਾਰਾਮਾਹ

"ਬੇਦਸ ਮਾਹ ਰੁਤੀ ਥਿਤੀ ਵਾਰ ਭਲੇ॥
ਘੜੀ ਮੂਰਤ ਪਲ ਸਾਚੇ ਆਏ ਸਹਿਜ ਮਿਲੇ॥"

– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤੁਖਾਰੀ, ਬਾਰਾਮਾਹ

ਕਾਵਿ-ਰੂਪ 'ਬਾਰਾਮਾਹ' ਦਾ ਉਲੇਖ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿਚ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿਚ ਭਾਵ, ਲਯ, ਬਿੰਬ, ਅਲੰਕਾਰ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ-ਚਿਤ੍ਰਣ, ਸਗੁਣ ਨਿਰਗੁਣ ਪੱਖ, ਵਿਪ੍ਰਲੰਭ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਦੇ ਪੱਖ ਆਦਿ ਪੱਖੋਂ ਵਿਵੇਚਨਾ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਏਥੇ ਕੇਵਲ ਅਸੀਂ ਸੰਖਿਪਤ ਤੌਰ ਤੇ ਇਹ ਹੀ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ 'ਬਾਰਾਮਾਹ' ਬਾਰਾਂ ਮਹੀਨਿਆਂ ਉਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਰਚਨਾ ਹੈ। ਕਬੀਰ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਿਹੁੰ ਰਾਤ, ਹਰ ਘੜੀ ਬਾਰਾ ਮਹੀਨੇ ਹੀ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੀਤਮ ਦਾ ਸੁਹਾਗ ਮਾਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਾਲ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਹਰ ਸਮੇਂ ਪਰਿਵਰਤਨ ਸ਼ੀਲ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਲ ਮਗਰੋਂ ਫਿਰ ਉਹੀ ਬਾਰਾਂ ਮਹੀਨਿਆਂ ਦਾ ਚੱਕਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਦੀ ਹਰ ਘੜੀ ਪ੍ਰੀਤਮ ਸੰਗ ਮਿਲਾਪ ਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਬਾਰਾਂ ਮਹੀਨੇ ਅਤੇ ਕਾਲ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਹਰ ਸਾਲ ਹੀ ਮਿਲਾਪ ਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿਚ 17 ਕਾਵਿ-ਬੰਦ ਹਨ। 12 ਬੰਦ 12 ਮਹੀਨਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਪਹਿਲੇ ਚਾਰ ਬੰਦਾਂ ਵਿਚ ਸਮੁੱਚਾ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਭਾਵ ਅੰਕਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਬੰਦ ਵਿਚ ਹਰ ਮਾਹ, ਰੁਤੀ, ਥਿਤੀ, ਘੜੀ, ਪਲ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭ-ਮੇਲ ਜਾਂ 'ਥਿਰੁ ਸੋਹਾਗੋ' ਰਹਿਣ ਦੀ ਅਭਿਲਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ। ਹਰ ਕਾਵਿ-ਬੰਦ ਦੀਆਂ 6 ਤੁਕਾਂ ਹਨ। ਮਹੀਨੇ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਾਲੀ ਤੁਕ ਦੀਆਂ ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਘਟ ਅਤੇ ਅੰਤ ਤੇ ਵੱਧ ਹਨ। ਤੁਕਾਂਤ ਦੋ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਆਮ ਰਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਾਰਾਮਾਹਾਂ ਛੰਤ ਵਿਚ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਹੋਰ ਵੀ ਕਲਾਤਮਿਕ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ।

ਕੁਚਜੀ

"ਸਭਿ ਰਾਤੀ ਸੋਹਾਗਣੀ ਮੈ ਡੋਹਾਗਣਿ ਕਾਈ ਰਾਤਿ ਜੀਉ।"

– ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ, ਕੁਚਜੀ

ਭੈੜੇ ਚਜ ਜਾਂ ਮੰਦੇ ਆਚਾਰ ਵਾਲੀ ਇਸਤ੍ਰੀ ਨੂੰ 'ਕੁਚਜੀ' ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਸੰਕਲਪ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੀ ਆਪਣੇ ਪੇਕਿਆਂ ਵਿਚ ਕੀਤੀ ਚੰਗੀ ਜਾਂ ਮੰਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ

---

1. 'ਗੁਰ ਸਾਖੀ ਜੋਤਿ ਪਰਗਟੁ ਹੋਇ॥' – ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਆਰਤੀ।
2. 'ਗਗਨ ਮੈ ਥਾਲੁ ਰਵਿ ਚੰਦੁ ਦੀਪਕ ਬਨੇ ਤਾਰਿਕਾ ਮੰਡਲ ਜਨਕ ਮੋਤੀ॥' –ਉਹੀ

ਸਹੀ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਉਸ ਦੇ 'ਸਾਹੁਰੇ' ਵਿਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਉਪਰੰਤ ਹੀ ਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਸ਼ੇਧਾਤਮਿਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਾਲੀ ਇਸਤ੍ਰੀ 'ਕੁਚਜੀ' ਹੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਸਾਧਨ ਚਲੀ ਸਾਹੁਰੇ ਕਿਆ ਮੁਹੁ ਦੇਸੀ ਆਗੈ ਜਾਇ ਜੀਉ' ਆਖਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਏਥੇ ਸਾਕਾਰ ਕੁਚਜੀ ਇਸਤ੍ਰੀ-ਵਰਣਨ ਨਾਲੋਂ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। 'ਸਾਹੁਰਾ' ਘਰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਨਿਸ਼ੇਧਾਤਮਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਾਲੀ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ 'ਡੋਹਾਗਣਿ' ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਤੀਕ 'ਮੰਞੁ ਕੁਚਜੀ ਅੰਮਾਵਣਿ ਡੋਸੜੇ', 'ਦੋਸ', 'ਸੁਇਨਾ ਰੁਪਾ ਰੰਗੁਲਾ ਮੋਤੀ ਤੇ ਮਾਣਿਕ' ਨਾਲ ਚਿਤ ਲਾਉਣਾ, 'ਮੁਤੀ ਸੁਹੀ ਝਾਲੁਈਆ', 'ਅਵਗਣਾ' ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ-ਅਰਥਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਅਰਥਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਲਹਿੰਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਅਧਿਕ ਵਰਤੋਂ 'ਡੋਸੜੇ', 'ਚੜ੍ਹੰਦੀਆਂ', 'ਛਾਵੜੀ ਏਹਿ', 'ਅੰਬੜਾ', 'ਸੰਦੜੇ', 'ਭੁਲੀਅਸੁ', 'ਥੀਆ', ਆਦਿ ਨੇ ਡੁਹਾਗਣ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੂੰ ਕੁਝ ਅਧਿਕ ਹੀ ਭਾਵਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਉਘੇੜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਸਾਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚੋਂ 'ਕੁਚਜੀ' ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਪੱਖੋਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤਣਾ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮੌਲਿਕ, ਪ੍ਰਥਮ ਅਤੇ ਨਵੀ ਦੇਣ ਹੈ।

ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ 16 ਤੁਕਾਂ ਹਨ। ਸਾਰੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਤੁਕਾਂਤ 'ਜੀਉ' ਦਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚਲੀ ਕਾਵਿ-ਲਯ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਰਾਗਾਤਮਿਕ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਆਮ ਤੁਕ ਵਿਚ 26 ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਹਨ ਪਰ ਭਾਵ ਅਤੇ ਰਾਗ ਅਨੁਸਾਰ ਵਾਧਾ ਘਾਟਾ ਕਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਵਾਯੁਮੰਡਲ ਸਾਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚੋਂ ਚੁਣਕੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਸਾਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਧੀਨ ਸਭ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨੀ ਇਸ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸਿਰਜੇ ਕਲਾਤਮਕ ਰੂਪ ਦੀ ਅਲੌਕਿਕ ਵਡਿਆਈ ਹੈ।

ਸੁਚਜੀ

"ਜਾ ਤੂ ਤਾ ਮੈ ਸਭੁ ਕੋ ਤੂ ਸਾਹਿਬੁ ਮੇਰੀ ਰਾਸਿ ਜੀਉ॥"

– ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ, ਸੁਚਜੀ

'ਕੁਚਜੀ' ਤੋਂ ਉਲਟ 'ਸੁਚਜੀ' ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੀ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸਾਮਾਜਿਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਜੀਵਆਤਮਾ ਲਈ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਚੁਣਿਆ ਹੈ। ਏਥੇ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਦੇ 'ਅੰਤਰਿ ਹਉ ਸੁਖ ਵਸਾ'[1] ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਭਾਰਤੀ ਪਤੀ ਵਾਂਗ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ 'ਭਾਣੈ' ਵਿਚ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ 'ਭਵਜਲੁ'[2] ਲੰਘਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਮਾਜਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ 'ਸੁਚਜੀ' ਇਸਤ੍ਰੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਏਥੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਭਾਰਤੀ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ 'ਕਿਆ ਮਾਗਉ ਕਿਆ ਕਹਿ ਸੁਣੀ ਮੈ ਦਰਸਨ ਭੂਖ ਪਿਆਸਿ ਜੀਉ' ਨੂੰ ਵੀ ਪਾਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜਿਹੇ ਇਸਤ੍ਰੀ-ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸਥੂਲਤਾ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਸਗੁਣ ਧਾਰਾ ਤੋਂ ਵੀ ਅਸੀਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਨੇ ਭਾਰਤੀ

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਸੁਚਜੀ।
2. "ਭਾਣੈ ਭਵਜਲੁ ਲੰਘੀਐ ਭਾਣੈ ਮੰਝਿ ਭਰੀਆਸਿ ਜੀਉ"।

– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਸੁਚਜੀ।

ਘਰੇਲੂ ਵਾਤਾਵਰਣ ਚਿੱਤਰ ਕੇ ਜਿਵੇਂ 'ਤੂ ਸਾਹਿਬੁ' 'ਭਾਣੈ', 'ਸੋ ਸਹੁ ਰੰਗੁਲਾ', 'ਤੂ ਸਹੁ ਅਗਮੁ ਅਤੋਲਵਾਂ', 'ਮੈ ਦਰਸ਼ਨ ਭੂਖ ਪਿਆਸਿ ਜੀਉ' ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਬਖਸ਼ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। 'ਸੁਚਜੀ' ਬਾਣੀ ਦਾ ਕਾਵਿ ਛੰਦ 10 ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਰਚਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਤੋਲ ਤੁਕਾਂਤ ਅਦਿ 'ਕੁਚਜੀ' ਬਾਣੀ ਵਾਂਗ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਅੰਕਿਤ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ।

ਅਲਾਹਣੀਆਂ

"ਮਰਣੁ ਨ ਮੰਦਾ ਲੋਕਾ ਆਖੀਐ ਜੇ ਕੋਈ ਮਰਿ ਜਾਣੈ।"

– ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸ, ਅਲਾਹਣੀਆਂ

"ਸਨਬੰਧੀ ਮਰ ਗਏ ਪਿਛੋਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਅਤੇ ਰਹੁਰੀਤਾਂ ਵਿਚ ਮ੍ਰਿਤਕ ਨੂੰ ਆਲਾਹਿਆ (ਸੁਲਾਹਿਆ) ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਗੀਤਾਂ ਦੇ ਨਾਉ ਅਲਾਹਣੀਆਂ ਕਰਕੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।"[1] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਮੌਤ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਬਾਣੀ ਨੂੰ 'ਅਲਾਹਣੀਆਂ' ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਹੇਠ ਰਚਿਆ ਹੈ। ਜੀਵ ਦਾ ਇਸ ਜਗਤ ਤੋਂ ਤੁਰ ਜਾਣਾ ਮੌਤ ਹੈ।[2] ਮੌਤ ਦੀ ਘਟਣਾ ਜੀਵ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚਕਾਰ ਪਏ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਦੀ ਹੈ।[3] ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਰੋਵਣਹਾਰਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[4] ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਬੰਧ 'ਸਚਾ' ਜਾਂ 'ਕੂੜਾ' ਹੈ, ਚਿੰਤਕ ਲਈ ਇਕ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਸ਼ੰਕਰ ਅਨੁਸਾਰ ਅਗਿਆਨੀ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਇਹ ਜਗਤ 'ਮਾਇਆ' ਹੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਥੇ ਰਹਿਣਾ 'ਰੈਣ ਬਸੇਰਾ' ਹੈ। ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਅਜੇ ਤਕ ਏਥੇ ਸਦੀਵੀਂ ਥਿਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ, ਇਹ ਇਕ ਸਦੀਵੀਂ ਸੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਜਗਤ ਵਿਚ ਸੱਚ ਨਾ ਹੋ ਕੇ ਬਿਨਸਣਹਾਰ ਕੱਚ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕਾਵਿ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਜਗਤ ਨੂੰ 'ਸੁਪਨੰਤਰ ਸੰਸਾਰੋ',[5] 'ਬਾਜੀ ਹੈ ਏਹੁ ਸੰਸਾਰੋ'[6] ਕਥਦੇ ਹਨ। ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਲਈ 'ਸੁਪਨੰਤਰ ਹੈ, ਭਰਮ ਹੈ 'ਕੂੜਾ'[7] ਹੈ ਤਾਂ ਫਿਰ ਕਿਉਂ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਕੂੜ, 'ਝੂਠ' ਲਈ ਰੋਂਦਾ ਹੈ ? ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ 'ਅਲਾਹਣੀਆਂ' ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ੈ ਬਣਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕਾਵਿ-ਤਰਕ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ 'ਨਾਂਗੜਾ ਆਇਆ'[8] ਹੈ, 'ਨਾਂਗੜਾ' ਮਨੁੱਖ 'ਮਾਇਆ ਕਾਰਣਿ'[9] ਰੋਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮਾਇਆ ਸਭ 'ਕੂੜਿ'[10] ਹੈ।

---

1. ਡਾ. ਚਰਣ ਸਿੰਘ, ਸ੍ਰੀ ਚਰਣ ਹਰਿ ਵਿਸਥਾਰ, ਜਿਲਦ : 2, ਪੰਨਾ 304.
2. 'ਸਦੜੇ ਆਇ ਤਿੰਨਾ ਜਾਨੀਆ ਹੁਕਮਿ ਸਚੇ ਕਰਤਾਰੋ।।' – ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸ, ਅਲਾਹਣੀਆਂ।
3. 'ਨਾਰੀ ਪੁਰਖ ਵਿਛੁਨਿਆ ਵਿਛੜਿਆ ਮੇਲਣਹਾਰੋ'। ਉਹੀ
4. 'ਹਾਕਾਰਾ ਆਇਆ ਜਾ ਤਿਸੁ ਭਾਇਆ ਰੁਨੇ ਰੋਵਣ ਹਾਰੋ'। ਉਹੀ
5. ਉਹੀ
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸੁ, ਅਲਾਹਣੀਆਂ
7. 'ਏਥੇ ਧੰਧਾ ਕੂੜਾ ਚਾਰਿ ਦਿਹਾੜੇ ਆਗੈ ਸਰਪਰ ਜਾਣਾ।' –ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸ, ਅਲਾਹਣੀਆਂ
8. 'ਬਾਬਾ ਨਾਂਗੜਾ ਆਇਆ ਜਗ ਮਹਿ ਦੁਖੁ ਸੁਖੁ ਲੇਖੁ ਲਿਖਾਇਆ।।' ਉਹੀ
9. 'ਰੋਵਣ ਸਗਲ ਬਿਕਾਰੋ ਗਾਫਲੁ ਸੰਸਾਰੋ ਮਾਇਆ ਕਾਰਣਿ ਰੋਵੈ।।' ਉਹੀ
10. 'ਏਥੇ ਆਇਆ ਸਭੁ ਕੋ ਜਾਸੀ ਕੂੜਿ ਕਰਹੁ ਅਹੰਕਾਰੋ'।। ਉਹੀ

ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਮਰ ਹੀ ਜਾਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਕਿਉਂ ਕੂੜ ਲਈ ਮਰੇ, ਸਚੁ ਨਾਲ ਨਿਹੁੰ ਕਿਉਂ ਨਾ ਪਾਵੇ।। 'ਗੀਤ', 'ਬਿਰਹੜਾ' ਜਾਂ 'ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ' ਦੇ ਕਿਉ ਗਾਵੇ, 'ਬ੍ਰਹਮ' ਕਿਉ ਨਾ ਵੀਚਾਰੇ ।[1] ਜੇ ਮਰਨਾ ਹੈ ਤਾਂ 'ਸੂਰਿਆਂ'[2] ਵਾਂਗ ਕਿਉਂ ਨਾ ਮਰੇ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ "ਮਰਣੁ ਨ ਮੰਦਾ ਲੋਕਾ ਆਖੀਐ ਜੇ ਕੋਈ ਮਰਿ ਜਾਣੈ।।"[3] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਕੁਝ ਅਧਿਕ ਹੀ ਕਲਾਤਮਿਕ ਕਾਵਿ-ਤਰਕ ਨਾਲ ਨਿਭਾਇਆ ਹੈ। ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸ਼ਬਦ 'ਮਾਇਆ' ਨੂੰ 'ਬਾਜੀ', 'ਸੁਪਨੰਤਰ', 'ਭਰਮ' ਕਹਿ ਕੇ ਕਾਵਿਕ ਕੀਤਾ ਹੈ। 'ਨਾਂਗੜਾ', 'ਸਾਚੜਾ', 'ਨਿਬੇੜਨਹਾਰੋ', 'ਸਿਰਜਣਹਾਰੋ', 'ਹੀਲੜਾ' ਸਭ ਲਯ-ਯੁਕਤ ਕਾਵਿ-ਮਈ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਹਨ। ਅਲਾਹਣੀਆਂ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਲਈ 'ਰੁੰਨਾ', 'ਰੋਵਣੁ', 'ਮਰਣ', 'ਰੋਈਐ', 'ਵੇਛੋੜਾ', 'ਮਿਰਤਕੜਾ' 'ਪਛੁਤਾਣੇ' ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਰਤੀ ਹੈ। ਆਤਮਾਂ ਨੂੰ 'ਹੰਸ'[4] ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਨਿਰੂਪਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਏਥੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਹੀ ਭਾਵਕ ਪੱਧਰ ਤੇ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਅਲਾਹਣੀਆਂ ਦੇ ਚਾਰ ਚਾਰ ਕਾਵਿ-ਬੰਦ ਹਨ ਅਤੇ ਹਰ ਕਾਵਿ-ਬੰਦ 6 ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਤੀਜੀ ਅਲਾਹਣੀ ਵਿਚ 4 ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਤੁਕਾਂਤ ਦੋ ਤੁਕਾਂ ਦਾ ਰਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਆਮ ਕਰਕੇ 25 ਤੋਂ 31 ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੀ ਹਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਹੋਏ ਅਨੁਪ੍ਰਾਸ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਰਾਗਾਤਮਿਕ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।[5] 'ਜੇ ਕੋਈ ਮਰਿ ਜਾਣੈ' ਵਾਲੀ ਕਾਵਿ-ਟੂਕ 'ਅਲਾਹਣੀਆਂ' ਦੇ ਫੈਲੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਵੀ ਜੀਵਨ-ਉਮਾਹ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਤੇ ਇਸ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਵੀ ਬਖਸ਼ ਰਹੀ ਹੈ।

ਸੋਹਿਲੇ

ਇਸ ਬਾਣੀ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਪੱਖ ਅਸੀਂ ਪਿਛੇ 'ਸੋਹਿਲੇ' ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਰਾਗ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਸ਼ੇ ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਦੇ 'ਰਾਗ-ਖੰਡ' ਵਿਚ ਉਪਲਬੱਧ ਹੈ।

ਜਪੁ ਜੀ

'ਜਪੁ' ਜੀ ਸ੍ਰੀ 'ਆਦਿ-ਗ੍ਰੰਥ' ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਦਰਜ ਹੈ। 'ਜੀ' ਸ਼ਬਦ ਸਨਮਾਨ ਬੋਧਿਕ ਹੈ। ਸ੍ਰੀ 'ਆਦਿ-ਗ੍ਰੰਥ' ਸਾਹਿਬ ਦੇ ਤਤਕਰੇ ਵਿਚ ਇਸੇ ਬਾਣੀ ਨੂੰ 'ਜਪੁ-ਨੀਸਾਣੁ' ਕਰਕੇ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਨਿਸਾਣੁ' ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ "ਨਿਸ਼ਾਨ-ਰੂਪ ਜਪੁ।"[6] ਇਸ

---

1. 'ਬਈਅਰਿ ਨਾਮਿ ਸੋਹਾਗਣੀ ਸਚੁ ਸਵਾਰਣਹਾਰੋ।।
   ਗਾਵਹੁ ਗੀਤੁ ਨ ਬਿਰਹੜਾ ਨਾਨਕ ਬ੍ਰਹਮ ਬੀਚਾਰੋ।।' ਮ: ੧, ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ, ਅਲਾਹਣੀਆਂ
2. 'ਮਰਣੁ ਮੁਣਸਾ ਸੂਰਿਆ ਹਕੁ ਹੈ ਜੋ ਹੋਇ ਮਰਨਿ ਪਰਵਾਣੋ।।
   ਸੂਰੇ ਸੇਈ ਆਗੈ ਆਖੀਅਹਿ ਦਰਗਹ ਪਾਵਹਿ ਸਾਚੀ ਮਾਣੋ।।' ਉਹੀ
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸ, ਅਲਾਹਣੀਆਂ।
4. 'ਕਾਇਆ ਹੰਸ ਥੀਆ ਵੇਛੋੜਾ, ਜਾਂ ਦਿਨ ਪੁੰਨੇ ਮੇਰੀ ਮਾਏ।।'
   – ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸ, ਅਲਾਹਣੀਆਂ
5. 'ਸਚੁ ਸਿਰੰਦਾ ਸਚਾ ਜਾਣੀਐ ਸਚੜਾ ਪਰਵਦਗਾਰੋ।।' ਉਹੀ
6. ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ, ਮਹਾਨ ਕੋ-, ਪੰ. 379.

ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਸ੍ਰੀ 'ਆਦਿ-ਗ੍ਰੰਥ' ਸਾਹਿਬ ਦਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਅਰਥਾਤ ਮੂਲ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। 'ਜਪੁ' ਜੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਮੂਲ-ਮੰਤਰ ਜਾਂ ਬੀਜ-ਮੰਤਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ 'ਜਪੁ' ਜੀ ਦਾ ਮੂਲ ਮਿਥਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੂਲ-ਮੰਤਰ '੧ਓ' ਤੋਂ ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਦਰਸਾ ਆਏ ਹਾਂ। 'ਜਪੁ' ਜੀ ਦੀ ਮੂਲ ਸਮਸਿਆ 'ਕਿਵ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਈਐ ਕਿਵ ਕੂੜੈ ਤੁਟੈ ਪਾਲਿ'[1] ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਿਥੋਂ 'ਜਪੁ' ਆਰੰਭ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, 'ਆਦਿ ਸਚੁ ਜੁਗਾਦਿ ਸਚੁ॥ ਹੈ ਭੀ ਸਚੁ ਨਾਨਕ ਹੋਸੀ ਭੀ ਸਚੁ॥' ਦੀ ਗਿਆਤ ਹੋਣੀ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ 'ਸਚਿਆਰ' ਹੋ ਸਕੇ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ 'ਸਚੁ' ਪਛਾਣ ਕੇ 'ਸਚਿਆਰ' ਬਣਨਾ ਧਰਮ ਦੇ ਦੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪੱਖ ਹਨ,[2] ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ 'ਜਪੁ' ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਜਪੁ' ਦੀਆਂ ਪਹਿਲੀਆਂ ਸੱਤ ਪਉੜੀਆਂ ਤੀਕ ਸਾਧਕ ਦੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਖੋਜ ਸੰਬੰਧੀ ਸਮਸਿਆ ਹੈ, ਅੱਠਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੋਂ ਸਤਾਈਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੀਕ ਸਾਧਕ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਠਾਈ ਤੋਂ ਇਕੱਤਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੀਕ ਸਾਧਕ ਦਾ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਉਸਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਬੱਤੀ ਤੋਂ ਅੱਠਤੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੀਕ ਜਪੁ ਦਾ ਫਿਰ ਸਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।[3] ਸਾਧਕ ਖੰਡਾਂ ਦੀਆਂ ਪਉੜੀਆਂ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਤੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਗਿਆਨ-ਅਨੁਭਵ ਕਰਕੇ ਹੀ 'ਸਚ ਖੰਡਿ' ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਧਕ ਧਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਰਾਤੀ, ਰੁਤੀ, ਥਿਤੀ, ਪਵਣ, ਪਾਣੀ, ਅਗਨੀ, ਪਾਤਾਲ, ਧਰਤੀ, ਆਦਿ ਸਬੰਧੀ ਗਿਆਨ, ਗਿਆਨ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਕਾਨ੍ਹ, ਮਹੇਸ, ਬਰਮਾ, ਇੰਦ, ਚੰਦ, ਸੂਰ, ਸਿਧ, ਬੁਧ, ਨਾਥ, ਦੇਵੀ, ਦੇਵ, ਦਾਨਵ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਗਿਆਨ, ਸਰਮ-ਖੰਡ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀਆਂ ਘੜੀਆਂ ਅਨੇਕ ਅਨੂਪਮ ਘਾੜਤਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਗਿਆਨ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਗਿਆਨ-ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਉਤੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ 'ਕਰਮ' ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫੇਰ ਅੰਤ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਕਰਮ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸਾਧਕ ਸਚ-ਖੰਡ ਦਾ ਆਨੰਦ-ਮਈ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। 'ਜਪੁ' ਜੀ ਦੀ ਆਖ਼ੀਰਲੀ ਪਉੜੀ 'ਜਤ ਪਾਹਾਰਾ ਧੀਰਜੁ ਸੁਨਿਆਰੁ' ਵਾਲੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਇਕ ਰੂਪਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।[4] ਇਹ ਰੂਪਕ 'ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ' ਵਿਚ ਘੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ 'ਸ਼ਬਦ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਦੂਜਿਆਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ 'ਜਪੁ' ਜੀ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਘਾੜਤ 'ਸਚ' ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ ਅਤੇ ਫਿਰ 'ਸਚਿਆਰ' ਹੋ ਕੇ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਕੂੜ ਦੀ ਦੀਵਾਰ ਨੂੰ ਢਾਹ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਜਪੁ' ਜੀ ਵਿਚ ਜੋ 'ਸ਼ਬਦ'

---

1. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
2. "There are two aspects of religion, true religion and religionism." Sri Aurobindo, The Future Evolution of Man, (Ed. P. B. Saint-Hilaire), George Allen and Unwin Ltd., London, 1963, p. 44.
3. Sohan Singh, *The Seeker's Path*, Orient Longmans, New Delhi, 1959, p. VII (Introduction).
4. ਅਸੀਂ ਇਸ ਰੂਪਕ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ "ਗੁਰੂ-ਨਾਨਕ : ਕਾਵਿ – ਸਿਧਾਂਤ" ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ।

ਤਿਆਰ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਸ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ, 'ਸਚੁ' ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ 'ਸਚਿਆਰ' ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਸ ਉਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਨਦਰ ਵੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। 'ਸਚੀ ਟਕਸਾਲ' ਵਿਚ ਢਲਕੇ ਸ਼ਬਦ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਸਾਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਆਦਿ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਵੀ ਮਹੱਤ੍ਵ-ਪੂਰਣ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ 'ਜਪੁ' ਜੀ ਵਿਚ ਇਉਂ ਸਾਰੇ ਜੀਵਨ-ਪਸਾਰੇ ਨੂੰ ਏਕਤਾ ਵਿਚ ਪਰੋ ਕੇ ਵਾਸਤਵ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਸੌਂਦਰਯ ਰੂਪ ਦੇਣ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ 'ਜਪੁ' ਜੀ ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਆਦਿ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਅਸੀਮਤਾ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਨਾ ਹੀ ਹੈ। 'ਜਪੁ' ਜੀ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਜਾਂ 'ਸਚੁ' ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਕੇ 'ਸਚਿਆਰ' ਹੋ ਕੇ ਉਸ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਆਤਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਆਤਮਿਕ-ਚੇਤਨਾ ਨਾ ਬੌਧਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਧੀਨ ਹੈ, ਨਾ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿਚ ਸੀਮਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਧਾਰਮਿਕ, ਨੈਤਿਕ, ਭਾਵਿਕ ਆਦਿ ਇਕ-ਪੱਖੀ ਅਧਿਐਨ ਸਹਿਤ ਪੂਰੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਕੇਵਲ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਧੀ ਜਾਂ ਸ਼ਰਧਾ ਆਦਿ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਆਤਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਾਸਤਵ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਸੰਗਠਿਤ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਸ੍ਰੀ ਅਰੋਬਿੰਦੋ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣੀ ਆਤਮਾ, ਮਨ, ਸਰੀਰ, ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ ਇਕ-ਸੁਰ ਹੋ ਕੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਯਥਾਰਥ ਸਹਿਤ ਸੁਜੀਵ ਹੋ ਉਠਦੇ ਹਾਂ ਜਿਥੇ ਸਾਡਾ ਸਾਧਾਰਣ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਪਰਾ-ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਨਵੇਂ ਆਤਮ, ਨਵੀਂ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ, ਨਵੇਂ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ।[1] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ ਇਕ-ਸੁਰਤਾ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ 'ਸੋਦਰੁ' ਵਾਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਕਥਿਆ ਹੈ ਜਿਥੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਦਰ ਤੇ ਰਾਗੀ, ਪਾਉਣ, ਪਾਣੀ, ਬੈਸੰਤਰ, ਰਾਜੇ, ਈਸਰ, ਬਰਮਾ, ਦੇਵੀ, ਇੰਦ, ਦੇਵਤੇ, ਸਿਧ, ਸਾਧ, ਜਤੀ, ਸਤੀ, ਸੰਤੋਖੀ, ਵੀਰ, ਪੰਡਤ, ਜੋਧੇ ਮਹਾਂਬਲੀ, ਸੂਰੇ ਆਦਿ ਗਾਇਣ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਏਥੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ, ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਸੌਂਦਰਯ-ਵਿਧੀ ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਅਸੀਂ ਬੌਧਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਜਾਂ 'ਚੰਚਲ ਮਤਿ' ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਕੇਵਲ ਅਨੁਭਵ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਜਪੁ' ਜੀ ਦਰਸ਼ਨ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਜਾਂ ਹੋਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਆਪਣੇ ਆਪ

---

1. "Spirituality is in its essence an awakening to the inner reality of our being, to a spirit, self, soul which is other than our mind, life and body, an inner aspiration to know, to feel, to be that, to enter into contact with the greater Reality beyond and pervading the universe which inhabits also our own being, to be in communion with It and union with It, and a turning, a conversion, a transformation of our whole being as a result of the aspiration, the contact, the union, a growth or waking into a new becoming or new being, a new self, a new nature." -Sri Aurobindo, The Future Evolution of Man, p . 71.

'ਸੌਂਦਰਯ-ਰੂਪ' ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਕੂੜ ਦੀ ਪਾਲ ਵੀ ਲੰਘ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਚ-ਖੰਡ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਕੇ ਸਦੀਵੀਂ ਆਨੰਦ ਵੀ ਮਾਣਦੇ ਹਾਂ।

ਛੰਦ-ਪੱਖ ਤੋਂ 'ਜਪੁ' ਜੀ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਹੀ ਵੰਨ-ਸੁਵੰਨਤਾ ਹੈ। 'ਜਪੁ' ਜੀ ਦੀਆਂ ਅਠੱਤੀ ਪਉੜੀਆਂ ਹਨ। ਆਰੰਭ ਅਤੇ ਅੰਤ ਤੇ ਇਕ ਇਕ ਸਲੋਕ ਦਰਜ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕੁਲ ਪਉੜੀਆਂ ਚਾਲੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਅਨੁਸਾਰ ਅਠੱਤੀ ਅਤੇ ਚਾਲੀ ਪਉੜੀਆਂ ਦੀ ਇਸ ਤਰਤੀਬ ਪਿੱਛੇ ਅਤੇ ਪਹਿਲੀਆਂ ਚਾਰ ਪਉੜੀਆਂ ਦੇ ਜੁਟ, ਪੰਜਵੀਂ ਅਤੇ ਛੇਵੀਂ ਪਉੜੀ ਦੇ ਇਕ ਜੁਟ, ਸਤਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵਖਰੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਅੱਠ ਤੋਂ ਗਿਆਰਾਂ ਅਤੇ ਬਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪੰਦਰਾਂ ਅਤੇ ਸੋਲਾਂ ਤੋਂ ਉੱਨੀ ਅਤੇ ਵੀਹ ਤੋਂ ਛਬੀਵੀਂ ਪਉੜੀ ਤੱਕ ਆਪੋ ਆਪਣਾ ਜੁਟ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਸਤਾਈਵੀਂ ਪਉੜੀ ਵੱਖਰੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਅਠਾਈ ਤੋਂ ਇਕੱਤੀ ਅਤੇ ਬੱਤੀ ਤੇ ਤੇਤੀ ਅਤੇ ਚੌਂਤੀ ਤੋਂ ਸੈਂਤੀ ਪਉੜੀਆਂ ਦੇ ਇਉਂ ਜੁਟ ਹੋਣ ਪਿੱਛੇ ਕੋਈ ਰਹੱਸ ਹੈ।[1] ਕਪੂਰ ਸਿੰਘ ਵੀ ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਮਿਣਤੀ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਹੀ 'ਪੰਚ' ਸ਼ਬਦ ਪਿੱਛੇ ਇਕ ਰਹੱਸ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ।[2] ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ 'ਜਪੁ' ਜੀ ਵਿਚ ਇਕ ਛੰਦ ਦੀ ਨਾ ਵਰਤੋਂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਈ ਵਾਰ-ਇਕ ਛੰਦ ਦੂਜੇ ਛੰਦ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ 'ਸੋਚੈ ਸੋਚਿ ਨ ਹੋਵਈ, ਜੇ ਸੋਚੀ ਲਖਵਾਰ' ਦੋਹੇ ਜਾਂ ਸਲੋਕ ਦਾ ਰੂਪ, 'ਹੁਕਮੀ ਹੋਵਨਿ ਆਕਾਰ ਹੁਕਮੁ ਨ ਕਹਿਆ ਜਾਈ' ਵਾਰ ਦਾ ਰੂਪ, 'ਗਾਵੈ ਕੋ ਤਾਣੁ ਹੋਵੈ ਕਿਸੈ ਤਾਣ' ਫ਼ਾਰਸੀ ਮਸਨਵੀ ਦੀ ਛੋਟੀ ਬਹਿਰ ਵਿਚ ਛੰਦ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਢਲ ਗਿਆ ਹੈ।[3] ਛੰਦ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਭਿੰਨਤਾ ਨੇ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਨੂੰ ਮੱਠਾ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਸਗੋਂ ਬਹੁ-ਬਿੱਧਤਾ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਜੋ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾਵਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਢਲੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ-ਗੁਣ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। 'ਜਪੁ' ਜੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੈ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਗੰਭੀਰ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ 'ਸੋਦਰੁ' ਵਾਲੀ ਪਉੜੀ ਥੋੜ੍ਹੇ ਜਿਹੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਾਲ 'ਰਾਗ ਆਸਾ' ਵਿਚ ਵੀ ਦਰਜ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਰਾਗ ਆਸਾ ਸਵੇਰ ਦਾ ਰਾਗ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ 'ਜਪੁ' ਜੀ ਦੇ ਪਾਠ ਕਰਨ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਸਵੇਰ ਦਾ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਂਜ ਵੀ 'ਜਪੁ' ਦਾ ਯੋਗ ਪਾਠ-ਸਮਾਂ 'ਅੰਮ੍ਰਿਤ'[4] ਵੇਲੇ ਦਾ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਮਨ ਨਿਰਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ 'ਜਪੁ' ਜੀ ਮਹਾਨ ਰਚਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸ੍ਰੀ 'ਆਦਿ-ਗ੍ਰੰਥ' ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਵਿਸਤਾਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਕੁ ਹੋਰ ਵਰਤੇ ਗਏ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦਾ ਵੇਰਵਾ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਅੰਕਿਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ :

ਮਹਲਾ

'ਮਹਲਾ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਸਤ੍ਰੀ ਜਾਂ ਨਾਰੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ

---

1. ਵਿਸਤਾਰ ਲਈ ਵੇਖੋ ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਖਾ ਤੇ ਛੰਦਾਬੰਦੀ*, ਪੰ. 23-24.
2. Vide Kapur Singh, *Parasharprasna* or The Baisakhi of Guru Gobind Singh, pp. 355-358.
3. ਵਿਸਤਾਰ ਲਈ ਵੇਖੋ ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਖਾ ਤੇ ਛੰਦਾਬੰਦੀ*, ਪੰ. 79.
4. "ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲਾ ਸਚੁ ਨਾਉ ਵਡਿਆਈ ਵੀਚਾਰੁ॥" – ਮ. ੧, ਜਪੁ।

ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸਾਹਵੇਂ ਇਸਤ੍ਰੀ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਚਿਤਵਿਆ ਹੈ। ਮਹਲ ਜਾਂ ਮ. ਨੰਬਰ ਜਿਨਾਂ ਵੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਸੇ ਹੀ ਨੰਬਰ ਅਨੁਸਾਰ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਦੀ ਬਾਣੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ, ਪਹਿਲੇ ਗੁਰੂ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਮ. ੧, ਅਧੀਨ ਹੀ ਹੋਵੇਗੀ।

ਮੰਤ੍

ਮੰਤ੍ ਤੋਂ ਭਾਵ ਗੁਪਤ, ਭੇਦ ਜਾਂ ਰਹੱਸ ਹੈ। ਮੂਲ ਜਾਂ ਬੀਜ ਮੰਤ੍ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਰਚਨਾ ਦਾ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਜਾਂ ਕੇਂਦ੍ਰ। 'ਜਪੁ' ਜੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ '੧ੴ' ਤੋਂ 'ਗੁਰ ਪ੍ਰਸਾਦਿ' ਤੀਕ ਜੋ ਰਚਨਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਮੂਲ-ਮੰਤ੍ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮੂਲ-ਮੰਤ੍ ਵਿਚ 'ਜਪੁ' ਜੀ ਦਾ ਸਾਰ-ਤੱਤ ਲੁਪਤ ਹੈ।

ਸ਼ਬਦ

ਸ਼ਬਦ ਗੀਤ-ਰੂਪ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਰਚਨਾ ਜੋ ਸਲੋਕ, ਪਦੇ, ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਆਦਿ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਾ ਆਈ ਹੋਵੇ, ਉਸ ਨੂੰ ਆਮ ਕਰਕੇ 'ਸ਼ਬਦ' ਸਿਰਲੇਖ ਅਧੀਨ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਰਹਾਉ

'ਰਹਾਉ' ਵਾਲੀਆਂ ਤੁਕਾਂ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਕੇਂਦਰੀ ਭਾਵ ਲੁਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਘਰੁ

'ਘਰੁ' ਰਾਗ ਸਬੰਧਿਤ ਤਾਲ ਦਾ ਨਾਂ ਹੈ। ਜਿਨਾਂ ਘਰ ਨੰ. ਹੋਵੇ, ਰਾਗ ਦੇ ਉਸੇ ਤਾਲ ਵਿਚ ਰਾਗੀ ਨੂੰ ਗਾਉਣ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ।

ਧੁਨਿ

'ਧੁਨਿ' ਸੰਗੀਤ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦ ਹੈ, ਜੋ ਵਾਰਾਂ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਧੂਨੀ ਜਿਵੇਂ 'ਵਾਰ ਆਸਾ' ਨਾਲ 'ਵਾਰ ਸਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਸਲੋਕ ਭੀ ਮਹਲੇ ਪਹਿਲੇ ਕੇ ਲਿਖੇ ਟੁੰਡੇ ਅਸਰਾਜੇ ਦੀ ਧੁਨੀ' ਤੇ ਗਾਉਣ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ। ਕੁਝ ਲੋਕ ਆਪਣੀ ਧੂਨੀ ਅਤੇ ਸੂਰਮਿਆਂ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਸੁਣਾਉਂਦੇ ਸਨ। ਧੂਨੀ ਨਾਲ ਜਿਸ ਕਿਸੇ ਦਾ ਨਾਂ ਆਵੇ, ਉਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਉਸੇ ਗਾਉਣ ਵਾਲੇ ਦੀ ਧੂਨੀ ਅਤੇ ਬਾਕੀਆਂ ਨੂੰ ਗਾਉਣ ਦਾ ਸੁਝਾਵ ਹੈ।

ਸੁਧ

'ਸੁਧ' ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਨਾਲ ਅਣ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਕੇਵਲ ਬਾਣੀ ਸੁਧ ਹੋਣ ਤੇ ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਵਲੋਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੂੰ ਲਿਖ ਲੈਣ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।

ਕਾਵਿ-ਸੰਗੀਤ-ਕਲਾ

"ਰਾਗੁ ਨਾਦੁ ਨਹੀਂ ਦੂਜਾ ਭਾਉ।।
ਇਤੁ ਰੰਗਿ ਨਾਚਹੁ ਰਖਿ ਰਖਿ ਪਾਉ।।"

- ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪਦੇ

ਰਾਗ ਤਾਲ-ਯੋਜਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਲਯ-ਯੋਜਨਾ। ਤਾਲ ਕਾਲ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ ਜੋ ਨਾਦ ਨੂੰ ਲਯ-ਯੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਇਉਂ ਲਯ ਰਾਗ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਦੋਹਾਂ ਵਿਚ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਠੀਕ ਹੀ ਕਵੀ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤਕਾਰ ਨੂੰ ਭਰੱਪਨ (brotherhood) ਵਿਚ ਮਿਲਾਉਂਦੀ ਹੈ।[1] ਭਾਰਤੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ 'ਭਾਰਤੀ ਰਾਗੀ ਕਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਵੀ ਰਾਗੀ ਹੈ'[2] ਅਤੇ ਰਾਗੀ 'ਸੰਗੀਤਕਾਰ'[3] ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਕਵੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੰਗੀਤ-ਬਧ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਸੰਗੀਤ-ਬੱਧ ਸ਼ਬਦ ਕਿਸੇ ਕਥਾ ਦੀ ਗਾਥਾ ਨਾਲੋਂ ਧੁਨੀ-ਪ੍ਰਵਾਹਿਕ ਭਾਵ ਨੂੰ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ 'ਧੁਨੀ-ਪ੍ਰਵਾਹ-ਭਾਵ' ਸਾਧਾਰਣ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕੁਝ ਅਧਿਕ ਮਹੱਤ੍ਵ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਨਾਦ'[4] ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਬਖਸ਼ਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕਵੀ ਹਨ, ਰਾਗੀ ਹਨ, ਢਾਡੀ ਹਨ। ਰਾਗ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਬਦ-ਬੀੜਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਰਬਾਬ ਵਿਚ ਪਾਉਂਣ ਦੇ ਉਹ ਪ੍ਰਬੀਨ ਹਨ।[5] ਅਸੀਂ ਜੇਕਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕਵੀ (ਸ਼ਾਇਰ) ਨੂੰ 'ਰਾਗੀ' ਜਾਂ ਸੰਗੀਤਕਾਰ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖ ਚਿਤਵੀਏ ਤਾਂ ਇਹ ਅਨਿਆਂ ਹੀ

---

1. "Rhythm connects the musician and the poet into a brotherhood." - Raja Surindra Mohun Tagore, Universal History of Music, The Chowkkamba Sanskrit Series Office, Varanasi-I, 1963, p. 6.
2. "The Indian singer is a poet, and the poet is a singer."
   - Ananda Coomarswamy, 'The Dance of Shiva', Asia Publishing House Bombay, 1956, p. 109.
3. The more essentially the singer is a musician, however, the more the words are regarded merely as the vehicle of the musician art-song the words are always brief, voicing a mood rather than telling any story .... The voice itself is a musical instrument and the song is more that the words of the song." Ibid., pp. 109-110.
4. 'ਰਾਗ ਨਾਦੁ ਨਹੀ ਦੂਜਾ ਭਾਉ।। ਇਤੁ ਰੰਗ ਨਾਚਹੁ ਰਖਿ ਰਖਿ ਪਾਉ।।'
   - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪਦੇ।
5. 'ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮ ਸਾਖੀ'

ਹੋਵੇਗਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸੰਗੀਤ ਉਪਯੋਗੀ ਨਾਦ ਦੇ ਸਾਮਾਨ ਲੈ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਦੋਹਾਂ ਦੀਆਂ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਅਭੇਦਤ ਹੋ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੀਆਂ ਹੱਦਾਂ ਲੱਭ ਕੇ ਵਿਚਕਾਰ ਲਕੀਰਾਂ ਪਾਉਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹਾਂ। ਸ਼ਾਇਦ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਕਲਾ ਦੇ 'ਅਨੁਭਵ' ਨਾਲੋਂ ਕਲਾ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨੀ ਕੁਝ ਔਖੇਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਅਨੁਭਵ 'ਸੰਗੀਤ' ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ 'ਅਨੁਭਵ' ਹੈ। ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਉਹ ਤੀਖਣ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਵਿਚ ਸੰਭਾਲਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਕਈ ਵਾਰ, ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਪਿਛੇ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ, ਪਿੰਗਲ ਜਾਂ ਵਿਆਕਰਣ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਤੋਂ ਆਕੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਸ ਦਾ ਅਰਥ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ-ਬੱਧ ਰਾਗਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਭਾਵ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਰਾਗ ਜਾਂ ਭਾਵ (emotion) ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਇਹ ਭਾਵ ਕਈ ਵਾਰ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਤੁਕਾਂ, ਮਾਤ੍ਰਾਂ ਦੀ ਕੈਦ ਤੋਂ ਬਾਗ਼ੀ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੋ ਭਾਵ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ-ਬੱਧ ਰਾਗਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਣ ਲਈ ਵੀ ਕੋਈ ਸੰਕੋਚ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਸ੍ਰੀ 'ਆਦਿ-ਗ੍ਰੰਥ' ਸਾਹਿਬ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ 'ਰਾਗ-ਮਾਲਾ'[1] ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ-ਬੱਧ ਰਾਗਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਡਾ. ਚਰਣ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ 'ਰਾਗਮਾਲਾ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਰਸਤਾ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰਾਗਮਾਲਾ ਸਾਰੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਦੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦੀ ਰਾਗ ਮਾਲਾ ਭਿੰਨ ਹੈ।'[2] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਰਾਗ ਵੀ ਕਿਸੇ ਰਾਗ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ ਅਧੀਨ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਢੁੱਕਦੇ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਰਾਗਮਾਲਾ ਵਿਚ ਰਾਗਾਂ ਦੇ ਗਾਇਨ ਲਈ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ-ਬੱਧ ਕੋਈ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਹਿੰਦੂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨੀ ਰਾਗਾਂ ਦੇ ਸੁਭਾਵ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੇਸ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਅਨੁਕੂਲ ਢਾਲ ਲਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਾਰਣ ਇਹ ਰਾਗ ਆਪਣੇ ਹੀ ਮੌਲਿਕ੍ਰ ਸੁਭਾਵ ਦੇ ਬਣ ਗਏ ਹਨ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ ਵਾਂਗ ਰਾਗਾਂ ਤੇ ਵੀ ਭਾਵ ਦੀ ਹੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਕਾਇਮ ਹੈ।

ਰਾਗ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਨਾਦ' ਆਖਦੇ ਹਨ ਜਿਥੇ 'ਅਨਹਦ' ਸ਼ਬਦ[3] ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਰਾਗ ਦੀ ਸੁਧ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਨਾਦ ਹੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਹੈ।[4] ਇਹੋ ਹੀ ਪਰਾ-ਵਾਕ ਜਾਂ ਪਰਾ-ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਨੂੰ ਹੀ ਨਾਦ-ਬ੍ਰਹਮਵਾਦ ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੰਕਰ ਆਚਾਰੀਆ ਗਾਇਨ ਨੂੰ 'ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਗਾਉਣਾ' ਕਥਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਨੂੰ ਪੁਰਾਣ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਹੈ ਕਿ 'ਸਭ ਰਾਗ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਭਾਗ ਹਨ ਜੋ ਧੁਨੀ ਦਾ ਰੂਪ ਲੈ ਕੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।'[5]

---

1. ਰਾਗਾਂ ਦਾ ਹਾਰ।
2. ਸ੍ਰੀ ਚਰਣ ਹਰਿ ਵਿਸਥਾਰ, ਪੰ. 760.
3. 'ਗੁਰਮਤਿ ਰਾਮੁ ਜਪੈ ਜਨੁ ਪੂਰਾ।। ਤਿਤੁ ਘਟਿ ਅਨਹਤ ਬਾਜੇ ਤੂਰਾ।' -ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ ਗੁਆਰੇਰੀ।
4. ". . . Nada, is the ultimate Supreme Being. . ." T. V. Subba Rao, Studies in Indian Music, Asia Publishing House, Lucknow, 1965, p. 211.
5. "ਵਾਜੇ ਨਾਦ ਅਨੇਕ ਅਸੰਖਾ ਕੇਤੇ ਵਾਵਣਹਾਰੇ।।
ਕੇਤੇ ਰਾਗ ਪਰੀ ਸਿਉ ਕਹੀਅਨਿ ਕੇਤੇ ਗਾਵਣ ਹਾਰੇ।।" – ਮ. ੧, ਜਪੁ।

ਰਾਗ ਦਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ 'ਰੰਗੀਣਾ'[1] ਹੈ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਭਾਵ ਵਿਚ ਰੰਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦਾ 'ਭਾਵ' (mood) ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਹੈ, ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਜਗਤ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਜਗਾਉਂਦਾ ਹੈ।[2] ਸੰਗੀਤ ਨੂੰ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਭਾਵਾਂ (emotions) ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਕਥਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[3] ਆਨੰਦ ਕੁਮਾਰ ਸਵਾਮੀ ਵੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਰਾਗ ਨੂੰ ਜਜ਼ਬਾਤ (passion) ਆਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਭਾਰਤੀ ਕੰਨਾ ਨੂੰ ਭਾਵ (mood) ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਲ ਪ੍ਰੇਰਦਾ ਹੈ।[4] ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੰਗੀਤ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੋ ਅਨੁਭਵ ਕਵੀ, ਰਾਗੀ, ਜਾਂ ਸੰਗੀਤਕਾਰ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਵਿਸ਼ੈ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਜਾਂ ਸੰਗੀਤਕਾਰ ਏਸੇ ਹੀ ਸਾਂਝੇ ਵਿਸ਼ੈ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਕਲਾਕਾਰ ਹਨ। ਵਿਸ਼ੈ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਹ ਅੰਤਰ ਆਧਾਰਿਤ ਕਲਾਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਮਾਧਿਅਮ ਵਜੋਂ ਆਪਣਾ ਆਪਣਾ ਕਲਾਤਮਿਕ ਮਹੱਤ੍ਵ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਮੇਰੀ ਜਾਚੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਸੰਗੀਤ ਕਾਵਿ ਵਿਚਲੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਸੌਂਦਰਯ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਸ਼ਾਇਦ ਅਯੋਗ ਹੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਉਂ ਅਸੀਂ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਅਸੀਮ ਜਗਤ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹੋਵਾਂਗੇ।' ਸੰਗੀਤ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਕੇਵਲ ਮਧੁਰ ਕਾਵਿ-ਧੁਨੀ ਨਾਲ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਸੰਗੀਤ ਸੁਭਾਵਿਕ ਕੰਨ-ਰਸ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਸੰਗੀਤ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਭਾਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਨਿਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਾਵਿ ਦਾ ਸੰਕਲਪ, ਅਰਥ ਜਾਂ ਧੁਨੀ ਇਸ ਦੇ ਵਿਸ਼ੈ ਨਹੀਂ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਅਸੀਂ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ੈ ਨੂੰ ਭਾਵ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਵੀ ਸੰਕੋਚ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਸੰਗੀਤ ਤਾਂ ਆਪ ਹੀ ਵਿਸ਼ੈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਅਜੇ ਵੀ ਇਹ ਅਸਪੱਸ਼ਟ ਉਕਤੀ ਹੋਵੇ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਗੀਤ ਭਾਵ ਦੇ ਵਿਸ਼ੈ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ। ਏਥੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਉਕਾਈ ਖਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸ਼ਾਇਦ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ੈ ਭਾਵ-ਵਿਸ਼ੈ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਸਾਨੂੰ ਆਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਗੀਤ ਭਾਵਕ ਵਿਸ਼ੈ ਹੈ। 'ਜਪੁ' ਦੀ 'ਸੋਦਰੁ' ਵਾਲੀ ਪਉੜੀ ਵਿਚ ਅਨੇਕ ਰਾਗੀ ਰਾਗ, ਰਾਗਣੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਗਾਇਨ ਕਰਦੇ ਹੀ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ।[5] ਇਉਂ ਰਾਗ ਪਰਾ-ਸੱਚ, ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਯਥਾਰਥਿਕ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਹੈ ਜਿਥੇ 'ਤੁਰੀਆ'[6] ਦੀ ਚੌਥੀ ਅਵਸਥਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਚੌਥੀ

---

1 & 2. "Raga means colouring, literally, that which imparts colour in psychological sense or emotion and therefore indicates mood. It expresses and awakens certain deep feelings in the human being and even affects Nature." Enkashi Bhavani, The Dance in India, Tarapore's Treasure House of Books, Bombay-I, 1965, p. 161.

3. "Music has been called the language of emotions." Joseph Machlis, *The Enjoyment of Music*, W. W. Norton &n Co. Inc., New York, 1963, p. 5.

4. "Psychologically the world raga, meaning colouring or passion suggests to Indian ears the idea of mood..." Ananda Coomaraswamy, The Dance of Shiva, p. 106.

5. ਮ. ੧, ਜਪੁ, ਸੋਦਰੁ।

6. ਮਾਂਡੂਕ ਉਪਨਿਸ਼ਦ ।। 7 ।।

ਅਵਸਥਾ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਚੇਤਨ, ਅਰਧ-ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਅਵਚੇਤਨ ਤੋਂ ਅਗਲੇਰੀ ਹੈ। ਅਰਥਾਤ ਕਵੀ ਜਾਂ ਰਾਗੀ ਦੇ ਜਾਤੀ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਤੋਂ ਅਗੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਰਾਗ ਜਾਤੀ ਜਜ਼ਬਾਤ ਦੇ ਹੜ੍ਹ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੋਕੇ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਧੀਰਜ' ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਉਪਸਥਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਤੁਖਾਰੀ ਰਾਗੁ (ਬਾਰਾਮਾਹ) ਵਿਚ 'ਪਿਰ' ਤੋਂ ਵਿਛੜੀ ਨਾਇਕਾ ਜਜ਼ਬਾਤੀ ਹੰਝੂ ਨਹੀਂ ਡੋਲਦੀ, ਇਕ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਬਿਰਹਾ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ 'ਸਹਿਜ' ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਰਾਗੁ ਬਸੰਤ' ਵਿਚ ਨਾਇਕਾ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਸਾਧਾਰਣ ਹਾਸੇ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਚਾਅ ਨੂੰ ਸਹਿਜ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਵਿਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[1] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ 'ਸਹਿਜ' ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਈ ਹੈ, ਜਿਹੜੀ ਭਾਰਤੀ ਸੰਗੀਤ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਹੈ। ਏਥੇ ਅਸੀਂ ਅਨੰਦ ਕੁਮਾਰ ਸਵਾਮੀ ਦੀ ਟੂਕ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਮੱਤ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਾਂ :

'The Indian music is essentially impersonal : it reflects an emotion and an experience which are deeper and wider than the emotion or wisdom of any single individual. Its sorrow is without tears, its joy without exultation and it is passionate without any loss of serenity. It is in the deepest sense of the words all-human.'[2]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਇਉਂ ਰਾਗ ਅਨੰਤਗਤ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਸੀਮ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰਕੇ ਰਾਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।[3] ਰਿਚ੍ਰਡ ਵੈਗੱਨਰ (Richard Wagner) ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਸੰਗੀਤ-ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਸਾਨੂੰ 'ਸਹਿਜ' ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਵਲ ਹੀ ਲੈਕੇ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ ਜਾਂ ਰਾਗ ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ 'ਸਹਿਜ' ਪਰਿਵਿਰਤੀ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਜਾਂ ਰਾਗ ਨੂੰ ਉਦਾਤਤ੍ਰੀ (sublime) ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨ ਬੁਲੱਾਗ (Bullough) ਜਦੋਂ ਸੰਪੂਰਣ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿੱਥ (psychical distance) ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ

---

1. "ਮਾਹਾ ਮਾਹ ਮੁਮਾਰਖੀ ਚੜਿਆ ਸਦਾ ਬਸੰਤੁ।।
ਪਰਫੜੁ ਚਿਤ ਸਮਾਲਿ ਸੋਇ ਸਦਾ ਸਦਾ ਗੋਬਿੰਦ।।" – ਮ. ੧, ਰਾਗ-ਬਸੰਤ ਜਾਂ
"ਰੁਤਿ ਆਈਲੇ ਸਰਸ ਬਸੰਤ ਮਾਹਿ।। ਰੰਗਿ ਰਾਤੇ ਰਵਹਿ ਸਿ ਤੇਰੈ ਚਾਇ।।
ਕਿਸੁ ਪੂਜਾ ਚੜਾਵਉ ਲਗਉ ਪਾਇ।।" - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਸੰਤ
2. Ananda Coomaraswamy, *The Dance of Shiva*, p. 111.
3. "What music expresses, is eternal, infinite and ideal, it does not express the passion, love or longing of such-and-such an individual on such-and-such an occasion, but passion, love or longing in itself and this it presents in that unlimited variety of motivations which is the exclusive and particular characteristic of music, foreign and inexpressible to any other language."
- Quoted from Susan K. Langer, Philosophy in a New Key, p. 188.

ਉਸ ਦੀ ਮਨਸ਼ਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸ਼ਾਇਦ 'ਸਹਿਜ' ਦੀ ਸੇਧ ਵਲ ਨੂੰ ਹੀ ਵਧ ਰਹੀ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ 'ਸਹਿਜ' ਸ਼ਬਦ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਵਿਚ ਕੁਝ ਅਧਿਕ ਹੀ ਰਮਣ ਕਰਕੇ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਣ-ਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਇਸ ਸਹਿਜ-ਪਰਿਵਿਰਤੀ ਨੇ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਗ ਨੂੰ 'ਨਾਦ', ਅਨਹਤ-ਸ਼ਬਦ, ਸਤਿ, ਅਟਲ, ਅਨੰਤ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਉਦਾਤਤ੍ਰੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਰਾਗਾਂ ਨੂੰ ਨਾਦ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੇ ਲੈ ਕੇ ਜਾਣਾ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਯਤਨ ਹੈ। 'ਨਾਦ' ਜਾਂ 'ਅਨਹਤ ਸ਼ਬਦ' ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਓਮ' ਸ਼ਬਦ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗਿਆਨ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ, ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਨਾਦ' ਵੀ ਰਾਗ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਗਿਆਨ-ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਭਗਤੀ, ਸ਼ਰਧਾ, ਸੰਗੀਤ, ਰਾਗ, ਭਜਨ ਜਾਂ ਕੀਰਤਨ ਦੁਆਰਾ ਅਰਾਧਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵੈਸ਼ਨਵਾਂ ਨੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਆਪਣੀ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸੰਗੀਤ-ਕਲਾ ਨੂੰ ਇਸ਼ਟ ਦੀ ਪੂਜਾ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਲਈ ਵਰਤਿਆ। ਗਿਆਨ ਔਖੇਰਾ ਮਾਰਗ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਗੁਣਵਾਦ ਨੂੰ ਹੀ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਤੇ ਲਿਆ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਇਉਂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਚੇਤ ਹੀ ਭਜਨ ਅਤੇ ਰਾਗ ਨੂੰ ਗਿਆਨ-ਰਹਿਤ ਸਥਿਤੀ ਵਲ ਮੋੜ ਦਿੱਤਾ। ਤਿਆਗ ਰਾਜਾ ਜਦੋਂ ਸੰਗੀਤ ਨੂੰ ਭਗਤੀ ਦਾ ਅਨਿਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਮੰਨ ਕੇ ਸੰਗੀਤ ਅਤੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਅਭੇਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਰਾਗ-ਭਾਵ੍ ਜਾਂ ਰਾਗ-ਰਸ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਤਾਂ ਉਹ ਲੈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਵੈਸ਼ਨਵ ਪਰੰਪਰਾ ਨੇ ਸ਼ੰਕਰ ਦੇ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਗਿਆਨ-ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਰਾਗ ਨੂੰ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੀਮਾਵਾਂ ਵਲ ਮੋੜ ਦਿੱਤਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਤੋਂ 'ਕੀਰਤਨ' ਦਾ ਭਾਵ ਲੈ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਕੀਰਤਨ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਸੁਮੇਲ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ 'ਨਾਦ' ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੂੰ ਸਿਰਜਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਸਾਰੇ ਰਾਗ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਸਗੁਣਵਾਦ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਰਾਗ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਮਾਧਿਅਮ ਵੀ ਹਨ ਅਤੇ 'ਨਾਦ', 'ਪ੍ਰਤੀਕ' ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਵਿਸ਼ੈ ਵੀ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠਭੂਮੀ ਅੰਤਮ-ਪੱਖੀ ਵੈਸ਼ਨਵ੍-ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ-ਪੱਖੀ ਗਿਆਨ-ਸਿਧਾਂਤ ਉੱਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੀਰਤਨ ਭਾਵ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਭਾਵ ਵਿਚ ਬਦਲ ਕੇ ਹੀ 'ਨਾਦ' ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਜਿਵੇਂ ਜੋਗੀਆਂ ਦਾ ਹੱਠ ਯੋਗ, ਰਾਜ ਯੋਗ ਆਦਿ ਜੀਵ ਦੀ ਮੁਕਤੀ ਲਈ ਮਹੱਤ੍ਵਪੂਰਣ ਹਨ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਸੰਗੀਤ ਯੋਗ' ਵੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਇਕ ਸ਼ੁਧ ਯੋਗ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਗੁਣ ਨੂੰ ਸੁਮੇਲ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ 'ਕੀਰਤਨ-ਯੋਗ' ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਕਰਕੇ ਇਸ ਕਲਾ ਵਿਚ ਮੌਲਿਕਤਾ ਅਤੇ ਨਵੀਨਤਾ ਦਰਸਾਈ ਹੈ।

ਰਾਗ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਕਲਾ ਹੈ। ਪੌਰਾਣ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦਾ ਆਰੰਭ ਬ੍ਰਹਮਾ ਦੇ ਪੁਤਰ ਜਾਂ ਰਿਸ਼ੀ ਨਾਰਦ ਤੋਂ ਹੋਇਆ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਤਿਹਾਸਕ ਪੱਖੋਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਰੀਆ ਦੇ ਆਉਣ

ਸਮੇਂ ਕੁਝ ਕਬੀਲੇ ਜਿਵੇਂ ਸ਼ੱਕ (Sakas), ਟੱਕ (Takkas), ਮਲਵ (Malavas), ਅਭੀਰ (Abhiras), ਗੁਜਰ (Gujaras), ਸਰਵੜੇ (Savaras), ਭੈਰਵ (Bhiravas), ਦ੍ਰਾਵੜ (Dravidas), ਆਦਿ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਰਾਗਾਂ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਸ਼ੱਕ (Sakas) ਕਬੀਲੇ ਦਾ ਸਕ ਰਾਗ (Saka Raga) ਹੈ, ਟਕ (Takkas) ਕਬੀਲੇ ਦਾ ਟਕ (Takka) ਰਾਗ ਹੈ। ਮਲਵ (Malavas) ਕਬੀਲੇ ਦਾ ਮਾਲਵਾ ਰਾਗ ਹੈ। ਮਾਲ ਕੋਸ ਰਾਗ ਵੀ ਮਾਲਵਾ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਕੈਸਿਕ (Kaisika) ਇਕ ਜਾਤੀ ਹੈ ਜੋ ਮਗਰੋਂ ਕੋਸ ਵਿਚ ਪਰਿਵਿਰਤ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਜਰ (Gujaras) ਕਬੀਲੇ ਤੋਂ ਗੂਜਰੀ ਰਾਗ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੁਝ ਰਾਗ ਰੁਤਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਬਸੰਤ ਰਾਗ, ਮੇਘ ਰਾਗ, ਮਲਾਰ ਰਾਗ ਅਤੇ ਕੁਝ ਕਾਲ-ਸੰਬਧਿਤ ਰਾਗ ਵੀ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਰਾਗ ਆਦਿ। ਰਾਗਾਂ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਡੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਛੇ ਰਾਗ ਅਤੇ ਹਰ ਇਕ ਰਾਗ ਦੀਆਂ ਛੇ ਰਾਗਣੀਆਂ ਦਰਸਾਈਆਂ ਹਨ। ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚੋਂ ਪੰਜ ਰਾਗ 'ਸ਼ਿਵ' ਨੇ ਆਪਣੇ ਮੂੰਹ ਵਿਚੋਂ ਕਢੇ ਅਤੇ ਇਕ ਰਾਗ ਪਾਰਵਤੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮੂੰਹ ਵਿਚੋਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਰਾਗ ਹਨ : 1. ਭੈਰਵੀ (ਡਰ ਜਾਂ ਭੈ ਸੰਬੰਧੀ), 2. ਸਿਰੀ (ਕਿਸਮਤ ਜਾਂ ਸੌਂਦਰਯ ਸੰਬੰਧਿਤ), 3. ਮੇਘ (ਬਦਲ ਸੰਬੰਧੀ), 4. ਪੰਚਮ (ਪੰਜ), 5. ਵਸੰਤ (ਬਸੰਤ), 6. ਨਟਨਾਰਾਯਣ (ਵਿਸ਼ਨੂ ਦਾ ਨਾਚ)।[1] ਪਰ ਬਹੁਤੇ ਵਿਦਵਾਨ ਇਨ੍ਹਾਂ ਛੇ ਰਾਗਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। 1. ਹਿੰਡੋਲ, 2. ਸਿਰੀ, 3. ਦੀਪਕ, 4. ਭੈਰਉ, 5. ਮੇਘ 6. ਮਾਲ ਕੋਸ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਛੇ ਰਾਗਾਂ ਦਾ ਅਗੋਂ ਆਪਣਾ ਆਪਣਾ ਪਰਿਵਾਰ ਹੈ। ਹਰ ਰਾਗ ਦੀਆਂ ਕਈ ਰਾਗਣੀਆਂ, ਪੁਤਰ ਅਤੇ ਧੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸਤਾਰ ਏਥੇ ਦੇਣਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਰਾਗ ਅਗੋਂ ਕਈ ਮਤਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡੇ ਗਏ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਸ਼ਿਵ, ਕਾਲ-ਨਾਥ, ਭਰਤ, ਹਨੂਮਾਨ ਸਿਧ ਸਾਰਸ਼ਤ ਰਾਗਾਰਣਵ ਮਤ, ਆਦਿ।[2] ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਰਾਗ ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਜਾਂ ਤਾਂ ਭਾਵ (mood) ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ, ਜਾਂ ਦੇਸ ਨਾਲ ਜਾਂ ਕਾਲ ਨਾਲ ਅਤੇ ਅਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਗਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਫਿਰ ਕਈ ਸ਼ਾਖਾਂ ਵਿਕਾਸ ਕਰਕੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਰਾਗ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰਿਆਂ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਸੁਭਾਵ-ਪਰਿਣਾਲੀ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸੀਂ ਪਿਛੇ ਵੀ ਲਿਖ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਪਰੰਪਰਿਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੱਟੜਤਾ ਨਾਲੋਂ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਗਾਂ ਨੂੰ ਉਪਰੋਕਤ ਮੱਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਬੱਧ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਇਹ ਰਾਗ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ ਤੇ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲੇ, ਦੁਪਹਿਰੇ, ਸ਼ਾਮ ਜਾਂ ਰਾਤ ਨੂੰ ਭਾਵ-ਅਵਸਥਾ ਵੱਖ ਵੱਖ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਰਾਗ ਦਾ ਸੁਭਾਵ ਵੀ ਇਸ ਭਾਵ-ਅਵਸਥਾ ਅਨੁਸਾਰੀ ਕਰਕੇ ਰਾਗਾਂ ਨੂੰ ਕਾਲ-ਵੰਡਾਂ ਵਿਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਰਾਗ ਭੈਰਉ, ਬਿਲਾਵਲ, ਆਸਾ, ਰਾਮਕਲੀ, ਤੁਖਾਰੀ, ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਸਵੇਰ ਦੇ ਰਾਗ

---

1. Encyclopaedia of *Religion and Ethics,* Volume IX, p. 44.
2. ਵਿਸਤਾਰ ਸਹਿਤ ਵੇਖੋ ਡਾ. ਚਰਣ ਸਿੰਘ : *ਸ੍ਰੀ ਚਰਣ ਹਰਿ ਵਿਸਥਾਰ,* ਭਾਗ 2, ਪੰ. 750 ਤੋਂ 759 ਤੱਕ।

ਹਨ। ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਜੋ ਸਵੇਰ ਸਮੇਂ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਭਾਵ-ਅਵਸਥਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਗਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਦਿਨ ਦੇ ਚੌਥੇ ਪਹਿਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਭਾਵ-ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਰਾਗ ਸਾਰੰਗ ਦੁਪਹਿਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਰਾਗ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਰਾਗ ਗਉੜੀ ਸ਼ਾਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਅਨੁਕੂਲ ਮਨੁੱਖ ਉੱਤੇ ਹੋ ਰਹੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਰਾਗ ਦਿਨ ਅਤੇ ਰਾਤ ਦੇ ਚੌਵੀਂ ਘੰਟਿਆਂ ਦੇ ਚਕਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਅਤੇ ਇਉਂ ਚੌਵੀ ਘੰਟਿਆਂ ਵਿਚ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਾਵ-ਭਾਵ ਬਦਲਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸਮੇਂ ਸਮੇਂ ਦੇ ਰਾਗ ਅਨੁਕੂਲ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਾਗ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਮੂਹ ਆਪੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸਾਮੂਹਿਕ ਪੱਖ ਉਜਾਗਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਰਾਗਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਉਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਾਮੂਹਿਕ ਆਪਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣਾ ਇਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਪੇ ਦਾ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਹੀ ਹੈ ਜੋ 'ਗਿਸਟਾਲਟ ਸਿਧਾਂਤ' ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੈ।

ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕੁਝ ਰਾਗ ਰੁੱਤਾਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵੀ ਗਾਏ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਬਸੰਤੁ, ਰਾਮਕਲੀ, ਬਿਲਾਵਲ ਆਦਿ ਗਰਮੀ ਵਿਚ, ਮਾਰੂ, ਤੁਖਾਰੀ, ਆਸਾ, ਭੈਰੋ, ਵਡਹੰਸ, ਧਨਾਸਰੀ, ਸੋਰਠਿ ਸਰਦੀ ਵਿਚ। ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਤੇਜ ਗਰਮੀ ਅਤੇ ਸਖਤ ਸਰਦੀ ਵਿਚ ਅਤੇ ਸੂਹੀ, ਗਉੜੀ, ਗੂਜਰੀ ਸਾਰੀਆਂ ਰੁੱਤਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਗਾਏ ਜਾ ਸਕਣ ਵਾਲੇ ਰਾਗ ਹਨ। ਰਾਗਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਉਪਰੋਕਤ ਸੰਖਿਪਤ ਜੇਹੀ ਵੰਡ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਅਨੁਮਾਨ ਸ਼ਾਇਦ ਠੀਕ ਹੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਵੰਡ ਰੁੱਤ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਵ-ਆਧਾਰਿਤ ਹੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚ ਰੁੱਤ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਅਨੁਕੂਲ ਕਿਹੜਾ ਕਿਹੜਾ ਭਾਵ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਕਿਸ ਕਿਸ ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਤੀਖਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਵੰਡ ਦਾ ਇਹੋ ਹੀ ਆਧਾਰ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੇ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਆਪਣੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਤੀਖਣ ਕਰਨ ਲਈ ਦੇਸ, ਰੁੱਤ ਅਤੇ ਕਾਲ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਹਿਯੋਗੀ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਏਥੇ ਅਸੀਂ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨਾ ਆਵਸ਼ਕ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ।

ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਰੁੱਤਾਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਾਗਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਵੇਚਨ ਕਰਾਂਗੇ।

(ੳ) ਰੁੱਤਾਂ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਾਗ :

(ਰਾਗ ਬਸੰਤ, (ਬਸੰਤ ਹੰਡੋਲ), ਤਿਲੰਗ, ਸਾਰੰਗ, ਮਲਾਰ, ਵਡਹੰਸ, ਸੋਰਠਿ)

ਰਾਗ ਰੁੱਤ ਦੀ ਨਿਰਾਕਾਰ ਮੂਰਤ ਹੈ, ਰੁੱਤ ਸਾਕਾਰ ਮੂਰਤ ਹੈ। ਰਾਗ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਉਮਾਹ ਹੈ, ਰੁੱਤ ਬਾਹਰਗਤ ਰੂਪ ਹੈ। ਰਾਗ ਕਾਲਗਤ ਕਲਾ ਹੈ। ਰੁੱਤ ਦੇਸ-ਗਤ ਰੂਪ ਹੈ। ਕਲਾਕਾਰ ਨੇ ਇਕ ਤਾਂ ਰੁੱਤ ਦੇ ਸਾਕਾਰ ਰੂਪ ਨੂੰ ਰਾਗ ਦੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਰੁੱਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਤੋਂ ਉਪਜੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਉਲੀਕਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਰੁੱਤ ਸੰਬੰਧਿਤ ਭਾਵ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਤਦ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਭਾਵ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਉਸ ਰੁੱਤ ਦੀ ਮੂਰਤ ਦਾ ਬਿੰਬ ਉਜਾਗਰ ਹੋ ਹੋ ਉਠੇ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਰੂਪ ਆਖਦੇ ਹਾਂ। ਕਲਾ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨੀ ਹੀ 'ਨਿਰਾਕਾਰ' (abstract) ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, 'ਰੂਪ' (ਰਿਗਠ) ਤੋਂ ਵਿਰਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਕਲਾਕਾਰ ਦੀ ਕਲਾਤਮਿਕ ਕੌਸ਼ਲਤਾ ਇਸੇ ਵਿਚ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਲਾ ਵਿਚ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ 'ਰੂਪ' ਨੂੰ ਸਿਰਜਦਾ

ਹੈ। ਰੋਜਰ ਫਰਾਈ ਇਸ ਨੂੰ 'ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ-ਰੂਪ'[1] ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋ. ਐਲ. ਏ. ਰੀਡ 'ਸੌਂਦਰਯ ਰੂਪ' ਜਾਂ 'ਅਭਿਵਿਅੰਜਿਤ ਰੂਪ'[2] ਹਰਬਰਟ ਰੀਡ 'ਰੂਪ'[3] ਅਰਨੈਸਟ ਕਜਾਰਿਰ 'ਹੋਰਵਾਂ ਰੂਪ'[4] ਐਸ. ਕੇ. ਲੈਂਗਰ 'ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਰੂਪ'[5] ਆਦਿ ਕਥਦੇ ਹਨ। ਸੰਗੀਤ ਵੀ ਇਸ ਅੰਤ੍ਰੀਵ ਰੂਪ ਤੋਂ ਵਿਹੀਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸੇ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ 'ਸ਼ੁਧ ਰੂਪ', (pure form) ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ 'ਸ਼ੁਧ ਰੂਪ' ਇਸ ਨੂੰ ਇਸ ਕਰਕੇ ਹੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂ ਜੋ ਬੋਲਣ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾਲੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵਾਂ ਦੇ 'ਰੂਪਾਂ' ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਸੰਗੀਤਿਕ 'ਰੂਪਾਂ' ਨਾਲ ਅਧਿਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ,[6] ਜਿਸ ਨੂੰ ਰਾਗ ਵਿਚ ਨਿਰਾਕਾਰ ਰੂਪ ਜਾਂ 'ਸ਼ੁਧ ਰੂਪ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਤਾਂ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਜਾਂ 'ਸ਼ੁਧ-ਰੂਪ' ਨੂੰ ਵੀ ਚਿੱਤ੍ਰ-ਕਲਾ ਵਿਚ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮੋਤੀ ਚੰਦ੍ਰ ਦੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿਤ 'ਮੇਵਾੜ ਚਿੱਤ-ਕਲਾ' ਪੁਸਤਕ ਵਿਚ 'ਰਾਗਣੀ ਵਸੰਤ' ਦਾ ਇਕ ਤਾਂ ਰਾਗ-ਚਿੱਤ੍ਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਲੇਖਕ ਨੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਭਾਰਤੀ ਸੰਗੀਤ-ਸਾਹਿਤ ਉਚੇ ਮਿਆਰ ਦੀ ਮੂਰਤ-ਕਲਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।[7] ਰਾਗ ਬਸੰਤ ਵਾਂਗ ਬਾਕੀ ਰਾਗਾਂ ਮੇਘ, ਮਲਾਰ, ਹਿੰਡੋਲ ਦੇ ਰਾਗ-ਚਿੱਤ੍ਰਾਂ ਵਿਚ ਵਰਖਾ, ਬਦਲ, ਬਿਜਲੀ ਆਦਿ ਦਾ ਹੀ ਰੂਪ-ਚਿੱਤ੍ਰਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਬੰਗਾਲ ਵਿਚ ਪੁਰਾਣਿਆਂ ਘਰਾਂ ਦੀਆਂ ਕੰਧਾਂ ਉਤੇ ਅਜੇ ਰਾਗਾਂ ਅਤੇ ਰਾਗਣੀਆਂ ਦੇ ਜੋ ਚਿੱਤ੍ਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ ਉਹ ਰਾਗ-ਰੂਪ ਵੱਲ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਦਿਵਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸੰਖਿਪਤ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਰਾਗਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਸੰਬੰਧੀ 'Encyclopaedia of Religion and Ethics' ਵਿਚ 'ਭਾਰਤੀ ਸੰਗੀਤ' ਦੇ ਖੰਡ ਵਿਚ ਦਿੱਤੀ ਇਸ ਟੂਕ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਮੱਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਰਾਗ 'ਦਿੱਤੇ ਪੈਟਰਨ' ਵਿਚੋਂ ਇੱਟਾਂ ਦਾ ਇਕ ਘਰ ਬਣਾਉਣਾ ਹੀ ਹੈ।[8] 'ਦਿੱਤਾ ਪੈਟਰਨ' ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਰਾਗ ਦੇ ਕਿਸੇ ਅੰਦਰਲੇ ਰੂਪ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

'ਰਾਗ-ਰੂਪ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਕਲਾਕਾਰ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਰਾਗ ਦੇ ਅੰਤ੍ਰੀਵ-ਰੂਪ ਅਤੇ ਰੁੱਤ ਦੇ ਬਾਹਰਲੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਸੁਮੇਲ ਕੇ ਇਕ ਸੁਰ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰੁੱਤ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਾਗ ਇਕ ਤਾਂ ਰੁੱਤ ਦਾ ਬਿੰਬ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਇਹ ਬਿੰਬ ਰੁੱਤ ਸੰਬੰਧੀ ਸੌਂਦਰਯਮਈ ਆਨੰਦ ਦਾ ਭਾਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਜਾਚੇ ਜੇਕਰ ਰੁੱਤ ਦਾ ਰੂਪ ਅਤੇ ਰਾਗ ਦਾ ਬਿੰਬ ਇਕੋ ਜੇਹਾ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਰਾਗ ਅਸ਼ੁਧ ਹੋਵੇਗਾ। ਦੀਪਕ ਰਾਗ ਇਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੱਗ ਦਾ ਰਾਗ ਹੈ। ਨਿਪੁੰਨ ਰਾਗੀ ਆਪਣੇ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਰਾਗ ਦੁਆਰਾ ਆਪ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਲਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਹੀ ਭਾਰਤੀ ਸੰਗੀਤਕਾਰ ਅਤੇ ਰਾਗੀ ਇਸ ਰਾਗ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ

1. Roger Fry, Vision and Design (Art), (1914) p. 8.
2. ". . . The aesthetic form . . . is expressive form." L. A. Reid, *'A Study In Aesthetic'* (1913), The Macmillan Co., p. 43.
3. Herbert Read, *'Form In Poetry'*, p. 9.
4. Ernest Cassirer, *'An Essay on Man'*, p. 52.
5. Susan K. Langer, *'Feeling And Form'*, p. 50.
6. 'The forms' of human feelings are much akin to musical forms of the spoken language.' O Gosvami, *'The story of Indian Music'*, Asia Publishing House, Bombay, 1961, p. 228.
7. Moti Chandra *'Mewar Painting in the Seventeenth Century'* Plate No. 5, (Ragini Vasanta), Lalit Kala Akadami, 1957.
8. Vol. IX, p. 44.

ਕਰਦੇ। ਰਾਗੀ ਬਾਹਰਲੀ ਅੱਗ ਦੇ ਸ੍ਰੂਪ ਨੂੰ ਅੰਦਰਲੀ ਅੱਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਬਾਹਰਲਾ ਅਤੇ ਰਾਗ ਦਾ ਅੰਦਰਲਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਅਭੇਦ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਰਾਗ ਆਪਣੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦਾ ਇਕ ਪ੍ਰਬੰਧ ਮੰਗਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਰਾਗੀ ਤਿਨ੍ਹਾਂ ਦੋਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਤੋੜ ਕੇ ਰਾਗੀ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਰੁੱਤਾਂ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਾਗ ਬਸੰਤ (ਬਸੰਤ ਹਿੰਡੋਲ) ਰਚਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਬਸੰਤ ਰੁੱਤ ਨਾਲ ਹੈ। ਰਾਗ ਤਿਲੰਗ, ਸਾਰੰਗ, ਮਲਾਰ, ਵਡਹੰਸ ਅਤੇ ਸੋਰਠਿ ਬਰਖਾ ਰੁੱਤ ਦੇ ਰਾਗ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਸਾਰਿਆਂ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਇਕੋ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਰਾਗਾਂ ਦੀਆਂ ਵੱਖ ਵੱਖ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀਆਂ ਅਨੁਕੂਲ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। 'ਰਾਗ ਬਸੰਤ' ਵਿਚੋਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਬਸੰਤ ਰੁੱਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਰਮਪੇਡ, ਧਰਮ ਫੁਲ ਅਤੇ ਫਲ ਗਿਆਨ ਬਣਦੇ ਹਨ :

"ਕਰਮ ਪੇਡੁ ਸਾਖਾ ਹਰੀ ਧਰਮੁ ਫੁਲ ਫਲੁ ਗਿਆਨ॥
ਪਤ੍ਰ ਪਰਾਪਤਿ ਛਾਵ ਘਣੀ ਚੂਕਾ ਮਨ ਅਭਿਮਾਨੁ॥"[1]

ਰਾਗ ਮਲਾਰ ਜੋ ਮੇਘ ਰਾਗ ਦੀ ਰਾਗਣੀ ਹੈ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਮੇਘਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਬਿੰਬਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਚਾਤ੍ਰਿਕ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਬੂੰਦ ਲਈ ਤਰਸਦੀ ਹੈ :

"ਬਰਸ ਘਨਾ ਮੇਰਾ ਮਨੁ ਭੀਨਾ॥
ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਬੂੰਦ ਸੁਹਾਨੀ ਹੀਅਰੈ ਗੁਰਿ ਮੋਹੀ ਮਨੁ ਹਰਿ ਰਸਿ ਲੀਨਾ॥"[2]

ਜਾਂ

"ਚਾਤ੍ਰਿਕ ਜਲ ਬਿਨੁ ਪ੍ਰਿਉ ਪ੍ਰਿਉ ਟੇਰੈ ਬਿਲਪ ਕਰੈ ਬਿਲਲਾਈ॥
ਘਨਹਰ ਘੋਰ ਦਸੌਦਿਸਿ ਬਰਸੈ ਬਿਨੁ ਜਲ ਪਿਆਸ ਨ ਜਾਈ॥"[3]

ਰਾਗ ਸਾਰੰਗ ਜੋ ਬਰਖਾ ਰੁੱਤ ਦਾ ਰਾਗ ਹੈ, ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਬਰਖਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ :

"ਊਨਵ ਘਨਹਰੁ ਗਰਜੈ ਬਰਸੈ ਕੋਇਲ ਮੋਰ ਬੈਰਾਗੈ॥
ਤਰਵਰ ਬਿਰਖ ਬਿਹੰਗ ਭੁਇਅੰਗਮ ਘਰਿ ਪਿਰੁ ਧਨ ਸੋਹਾਗੈ॥"[4]

ਰਾਗ ਤਿਲੰਗ ਵੀ ਜੋ ਬਰਖਾ ਰੁੱਤ ਦਾ ਰਾਗ ਹੈ, ਵਿਚ ਵੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਉਪਰੋਕਤ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਬਿੰਬਿਆ ਗਿਆ ਹੈ :

"ਕੇਸਰਿ ਕੁਸਮ ਮਿਰਗਮੈ ਹਰਣਾ ਸਰਬ ਸਰੀਰੀ ਚੜ੍ਹਣਾ॥
ਚੰਦਨ ਭਗਤਾ ਜੋਤਿ ਇਨੇਹੀ ਸਰਬੇ ਪਰਮਲ ਕਰਣਾ॥"[5]

ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ ਅਤੇ ਸੋਰਠਿ ਜੋ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਮੇਘ ਰਾਗ ਦੀਆਂ ਰਾਗਣੀਆਂ

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਸੰਤ.
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ, ਚਉਪਦੇ ਘਰੁ ੧.
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ ਘਰੁ ੧.
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਾਰੰਗ, ਚਉਪਦੇ ਘਰੁ ੧.
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤਿਲੰਗ, ਘਰੁ ੧.

ਹਨ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ 'ਬਰਖਾ ਰੁੱਤ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ-ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸ ਵਿਚ 'ਮੋਰੀ ਰੁਣ ਝੁਣ ਲਾਇਆ ਭੈਣੇ ਸਾਵਣੁ ਆਇਆ' ਦਾ ਰੁੱਤ ਅਨੁਸਾਰੀ ਵਰਣਨ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਗ ਸੋਰਠਿ ਵਿਚ ਹਰ ਥਾਂ ਵਿਆਪਕ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ 'ਮੂਰਤ', 'ਜਲ ਥਲਿ' ਦੇ ਬਿੰਬ ਰਾਹੀਂ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ :

"ਪੁੜੁ ਧਰਤੀ ਪੁੜੁ ਪਾਣੀ ਆਸਣੁ ਚਾਰਿ ਕੁੰਟ ਚਉਬਾਰਾ॥
ਸਗਲ ਭਵਣ ਕੀ ਮੂਰਤਿ ਏਕਾ ਮੁਖਿ ਤੇਰੇ ਟਕਸਾਲਾ ॥
ਮੇਰੇ ਸਾਹਿਬਾ ਤੇਰੇ ਚੋਜ ਵਿਡਾਣਾ ॥
ਜਲ ਥਲਿ ਮਹੀਅਲ ਭਰਿਪੁਰਿ ਲੀਣਾ ਆਪੇ ਸਰਬ ਸਮਾਣਾ ॥"[1]

ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਿਸ ਰੁੱਤ ਦੇ ਰਾਗ ਨੂੰ ਚੁਣਦੇ ਹਨ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਉਸ ਹੀ ਰੁੱਤ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਅਤੇ ਬਿੰਬਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਰਾਗ ਬਸੰਤ ਵਿਚ ਅਧਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਪੇਡੁ, ਸਾਖਾ ਹਰੀ, ਫੁਲ, ਫਲ, ਪਤ, ਛਾਵ ਘਣੀ, ਬਨਾਸਪਤਿ ਮਉਲੀ ਆਦਿ ਬਸੰਤ ਰੁੱਤ ਵਾਲੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਗ ਮਲਾਰ, ਸਾਰੰਗ, ਤਿਲੰਗ, ਵਡਹੰਸ ਅਤੇ ਸੋਰਠਿ ਵਿਚ ਬਰਖਾ ਰੁੱਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ 'ਸਰਵਸ ਕਮਲ, ਚਾਤ੍ਰਿਕ, ਜਲ, ਪ੍ਰਿਉ, ਪ੍ਰਿਉ, ਘਨਹਰ ਘੋਰ ਦਸੌਦਿਸਿ ਬਰਸੈ, ਮੀਨ, ਬਬੀਹਾ,[2] ਊਨਵ (ਬਦਲ), ਗਰਜੈ, ਬਰਸੈ, ਮੋਰ, ਕੋਕਿਲ,[3] ਕੇਸਰ, ਕੁਸਮ (ਫਲੁ), ਮਿਗਮੈ (ਕਸਤੂਰੀ), ਹਰਣ, ਚੰਦਨ,[4] ਮੋਰੀ, ਰੁਣ ਝੁਣ, ਸਾਵਣੁ, ਅੰਮ੍ਰਿਤ, ਸੁਹਾਵਾ, ਸੁਹਾਵੀ, ਮੁਧਰਾੜੀ, ਸਾਰੰਗ,[5] ਅੰਮ੍ਰਿਤ, ਪਾਣੀ, ਜਲ ਥਲ, ਨੀਰ, ਜਲਨਿਧਿ[6] ਆਦਿ। ਜੇ 'ਬਸੰਤ ਰਾਗ' ਵਿਚ ਨਾਮ 'ਫਲ'[7] ਬਣਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ ਵਿਚ ਨਾਮ (ਸ਼ਬਦ) 'ਜਲ' ਰੂਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ[8] ਅਤੇ ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ ਅਤੇ ਰਾਗ ਸੋਰਠਿ ਜੋ ਮੇਘ ਰਾਗ ਦੀਆਂ ਰਾਗਣੀਆਂ ਹਨ ਨਾਮ (ਬਾਣੀ) ਅੰਮ੍ਰਿਤ[9] ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਰੁੱਤ ਦੇ ਬਾਹਰਲੇ ਅਤੇ ਰਾਗ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਬਿੰਬ ਵਿਚਕਾਰ ਅਦ੍ਵੈਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਰੁੱਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਬਿੰਬ, ਉਪਮਾਵਾਂ, ਅਲੰਕਾਰ ਆਦਿ ਚੁਣਕੇ ਸਭ ਰੁੱਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦੇ ਹਨ।

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੋਰਠਿ, ਪਦੇ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਾਰੰਗ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤਿਲੰਗ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸ।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੋਰਠਿ।
7. 'ਫਲੁ ਨਾਮੁ ਪਰਾਪਤਿ ਗੁਰ ਤੁਸਿ ਦੇਇ, ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਪਾਵਹਿ ਵਿਰਲੇ ਕੋਇ॥"
   - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਸੰਤ, ਪਦੇ।
8. 'ਚਾਤ੍ਰਿਕ ਮੀਨ ਜਲ ਹੀ ਤੇ ਸੁਖ ਪਾਵਹਿ ਸਾਰੰਗ ਸਬਦਿ ਸੁਹਾਈ ॥
   ਰੈਨਿ ਬਬੀਹਾ ਬੋਲਿਓ ਮੇਰੀ ਮਾਈ॥' - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ, ਅਸਟਪਦੀਆ, ਘਰੁ ੧.
9. 'ਤੇਰਾ ਵਖਤੁ ਸੁਹਾਵਾ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਤੇਰੀ ਬਾਣੀ ॥' - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸ, ਛੰਤ।
   'ਕੰਨੀ ਸੁਣਿ ਸੁਣਿ ਸਬਦਿ ਸਲਾਹੀ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਰਿਦੈ ਵਸਾਈ॥' - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੋਰਠਿ, ਪਦੇ।

ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਇਕ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ਿਸਟ ਵਡਿਆਈ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਰੁੱਤ-ਵਰਣਨ ਸਮੇਂ ਜਿਥੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੁੱਤ-ਵਰਣਨ ਸੰਬੰਧੀ ਹੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਉਹ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਰਾਗ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਰਾਗ ਤਿਲੰਗ ਜੋ ਹਿੰਡੋਲ ਰਾਗ ਦੀ ਰਾਗਣੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਮੁਸਲਮਾਨੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨਾਲ ਵੀ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਵਿਚ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੇ ਵੀ ਰਲਵੇਂ ਮਿਲਵੇਂ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਅਤੇ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਤਾਂ ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਹੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।[1] ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੁਗਲਾਂ[2] ਦਾ ਆਉਣਾ ਵੀ ਏਸੇ ਹੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਆਯੋਜਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਰਾਗ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਆਪਣੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਬਿੰਬਦੇ ਹਨ।

(ਅ) ਕਾਲ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਾਗ : ਰਾਗੁ ਪ੍ਰਭਾਤੀ

ਰਾਗ ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਪ੍ਰਭਾਤ ਸਮੇਂ ਦਾ ਰਾਗ ਹੈ। 'ਪ੍ਰਭਾਤ' (ਚਾਨਣ) ਗਿਆਨ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। 'ਅੰਧੇਰਾ' ਅਗਿਆਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਬਾਹਰਗਤ ਪ੍ਰਭਾਤ ਦੀ ਮੂਰਤ ਰਾਗ ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭਾਤ ਸਮੇਂ ਉਪਜੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੇ ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਹੈ। ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪਿੱਛੇ ਅਸੀਂ ਰਾਗ ਬਸੰਤ ਵਿਚ 'ਨਾਮ' ਨੂੰ ਰਾਗ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ 'ਫਲ' ਆਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਗ ਮਲਾਰ, ਸਾਰੰਗ, ਤਿਲੰਗ, ਸੋਰਠਿ, ਵਡਹੰਸ ਜੋ ਬਰਖਾ ਰੁੱਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ 'ਨਾਮ', 'ਅੰਮ੍ਰਿਤ' ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਰਾਗ ਪ੍ਰਭਾਤੀ' ਵਿਚ 'ਨਾਮ' ਰਾਗ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ 'ਕਿਰਣਿ' (ਗਿਆਨ) ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। "ਪਸਰੀ ਕਿਰਣਿ ਰਸਿ ਕਮਲ ਬਿਗਾਸੇ ਸਸਿ ਘਰਿ ਸੂਰੁ ਸਮਾਇਆ।"[3] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਰਾਗ ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਇਉਂ 'ਪ੍ਰਭਾਤ' ਬਿੰਬ ਵਿਚ ਬਿੰਬਤ ਕਰਦੇ ਹਨ:

---

1. 'ਯਕ ਅਰਜ ਗੁਫਤਮ ਪੇਸਿ ਤੋ ਦਰ ਗੋਸ ਕੁਨ ਕਰਤਾਰ॥
ਹਕਾ ਕਬੀਰ ਕਰੀਮ ਤੂ ਬੇ ਐਬ ਪਰਵਦਗਾਰ ॥ ੧ ॥
ਦੁਨੀਆਂ ਮੁਕਾਮੇ ਫਾਨੀ ਤਹਕੀਕ ਦਿਲ ਦਾਨੀ ॥
ਮਮ ਸਰ ਮੂਇ ਅਜਰਾਈਲ ਗਿਰਫਤਹ ਦਿਲ ਹੇਚ ਨ ਦਾਨੀ ॥ ੧ ॥ ਰਹਾਉ ॥
ਜਨ ਪਿਸਰ ਪਦਰ ਬਿਰਾਦਰਾਂ ਕਸ ਨੇਸ ਦਸਤੰਗੀਰ॥
ਆਖਿਰ ਬਿਅਫਤਮ ਕਸ ਨ ਦਾਰਦ ਚੂ ਸਵਦ ਤਕਬੀਰ॥
ਸਬ ਰੋਜ ਗਸਤਮ ਦਰ ਹਵਾ ਕਰ ਦੇਮ ਬਦੀ ਖਿਆਲ॥
ਗਾਹੇ ਨ ਨੇਕੀ ਕਾਰ ਕਰਦਮ ਮਮ ਈਂ ਚਿਨੀ ਅਹਵਾਲ॥
ਬਦਬਖਤ ਹਮ ਚੁ ਬਖੀਲ ਗਾਫਲ ਬੇਨਜਰ ਬੇਬਾਕ ॥
ਨਾਨਕ ਬੁਗੋਯਦ ਜਨੁ ਤੁਰਾ ਤੇਰੇ ਚਾਕਰਾਂ ਪਾਖਾਕ॥" - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤਿਲੰਗ ਘਰੁ ੧.
2. 'ਜੈਸੀ ਮੈ ਆਵੈ ਖਸਮ ਕੀ ਬਾਣੀ ਤੈਸੜਾ ਕਰੀ ਗਿਆਨ ਵੇ ਲਾਲੋ॥
ਪਾਪ ਕੀ ਜੰਞ ਲੈ ਕਾਬਲਹੁ ਧਾਇਆ ਜੋਰੀ ਮੰਗੈ ਦਾਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ॥'
- ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤਿਲੰਗ, ਪਦੇ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਪ੍ਰਭਾਤੀ, ਪਦੇ।

"ਤੇਰਾ ਨਾਮੁ ਰਤਨੁ ਕਰਮੁ ਚਾਨਣੁ ਸੁਰਤਿ ਤਿਥੈ ਲੋਇ॥
ਅੰਧੇਰੁ ਅੰਧੀ ਵਾਪਰੈ ਸਗਲ ਲੀਜੈ ਖੋਇ॥"[1]

ਪ੍ਰਭਾਤ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਉਹ ਨਿਮਨ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਬਿੰਬ, ਅਲੰਕਾਰਾਂ, ਉਪਮਾਵਾਂ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤਾਂ ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਚਾਨਣੁ, ਅੰਧੇਰੁ, ਅੰਧੀ, ਜੋਤਿ, ਪ੍ਰਭਾਤੇ, ਜਾਗਸਿ ਆਦਿ ਰਾਗ ਮਲਾਰ ਵਿਚ ਜਿਵੇਂ 'ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਰਿਦੈ' ਵਸਦਾ ਹੈ, ਰਾਗ ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਵਿਚ ਹਰ ਥਾਂ 'ਜੋਤਿ' ਵਿਆਪਕ ਹੈ :

"ਸਗਲ ਸਰੋਵਰ ਜੋਤਿ ਸਮਾਣੀ ਆਨਦ ਰੂਪ ਵਿਟਹੁ ਕੁਰਬਾਣੀ"[2]

ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਰਾਗ ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਪ੍ਰਭਾਤ ਨੂੰ ਹੀ ਵਿਅਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਰਾਗ ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭਾਤ-ਚਿੱਤ੍ਰਣ ਨਾਲੋਂ ਪ੍ਰਭਾਤ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਨਿਰੂਪਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਰਾਗ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਭਾਵ-ਸੌਂਦਰਯ ਮਿਲਾਕੇ ਰਾਗ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਕਲਾਤਮਿਕ ਪੱਖੋਂ ਅਧਿਕ ਹੀ ਵਧਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

(ੲ) ਸਮਾਜ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਾਗ : ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ 'ਰਾਗ ਸੂਹੀ' ਵਿਚ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਇਸਤ੍ਰੀ ਅਤੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਕੰਤ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰੂਪਣ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਮਾਜ ਵਿਚ ਇਸਤ੍ਰੀ ਅਤੇ ਕੰਤ ਦਾ ਮੇਲ ਵਿਆਹ ਦੀ ਰਸਮ ਦੁਅਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਤ੍ਰੀ 'ਸੂਹੇ' ਕਪੜੇ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਸ਼ਾਇਦ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਰਾਗ ਨੂੰ 'ਸੂਹੀ' ਆਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਹ ਰਾਗ ਖ਼ੁਸ਼ੀ ਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਸੂਹੀ' ਮਿਲਾਪ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਵੀ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਹੀ ਵਿਆਹ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਸਤਾਂ, ਕਲਪਾਂ, ਸੰਕਲਪਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਬਿੰਬਾਂ, ਅਲੰਕਾਰਾਂ, ਉਪਮਾਵਾਂ ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਲਾੜੇ ਵਾਂਗ ਹੀ 'ਹਮ ਘਰਿ ਸਾਜਨ'[3] ਆਉਂਦੇ ਹਨ, 'ਪੰਚ ਸਬਦੁ ਧੁਨਿ ਅਨਹਦ ਵਾਜੇ' ਵਜਦੇ ਹਨ, 'ਮੰਗਲ ਗਾਵਹੁ' ਜਾਂਦੇ ਹਨ, 'ਸੂਹਾ ਰੰਗ', 'ਸਚਾ ਰੰਗ ਮਜੀਠ ਕਾ' ਇਸਤਰੀ ਪਹਿਨਦੀ ਹੈ, 'ਊਜਲ ਮੋਤੀ ਸੋਹਣੇ ਰਤਨਾ ਨਾਲਿ ਜੜੰਨਿ' ਗਹਿਣੇ ਪਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, 'ਸਹਿਜ ਸੀਗਾਰ ਕਾਮਣਿ ਕਰਿ'[4] ਕੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਆਦਿ ਰਾਗ ਸੂਹੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਸਿਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇਸ ਰਸਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਚ ਦਰਸਾਕੇ ਇਸ ਰਾਗ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਇਸਤ੍ਰੀ ਵਾਂਗ ਇਸ ਜਗਤ ਤੋਂ ਚਲਦੀ ਹੈ,[5] ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਵਾਗਉਣ[6] ਜਾਂ ਬੇੜਾ[7] ਆਦਿ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਿਚ ਬੰਨ੍ਹਦੇ

---

1. ਉਹੀ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਪ੍ਰਭਾਤੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ
3. "ਹਮ ਘਰਿ ਸਾਜਨ ਆਏ॥ ਸਾਚੈ ਮੇਲਿ ਮਿਲਾਏ ॥ - ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ, ਛੰਤ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ।
5. "ਸਾਜਨ ਚਲੇ ਪਿਆਰਿਆ ਕਿਉ ਮੇਲਾ ਹੋਈ॥
   ਜੇ ਗੁਣ ਹੋਵਹਿ ਗੰਠੜੀਐ ਮੇਲੇ ਗਾ ਸੋਈ॥" - ਉਹੀ
6. "ਮਿਲਿਆ ਹੋਇ ਨ ਵੀਛੁੜੈ ਜੇ ਮਿਲਿਆ ਹੋਈ॥
   ਆਵਾਗਉਣ ਨਿਵਾਰਿਆ ਹੈ ਸਾਚਾ ਸੋਈ॥" - ਉਹੀ
7. "ਜਪੁ ਤਪ ਕਾ ਬੰਧੁ ਬੇੜੁਲਾ ਜਿਤੁ ਲੰਘਹਿ ਵਹੇਲਾ॥
   ਨਾ ਸਰਵੁਰ ਨਾ ਊਛਲੈ ਐਸਾ ਪੰਥੁ ਸੁਹੇਲਾ॥' - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਪਦੇ।

ਹਨ। ਜੋ ਚੰਗੇ ਕਰਮ ਕਰੇਗਾ ਉਸ ਦਾ ਜਨਮ ਸਫਲ ਅਤੇ ਮਾੜੇ ਕੰਮਾਂ ਵਾਲਾ ਅਸਫਲ ਹੋਵੇਗਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਮਾੜੇ ਅਤੇ ਚੰਗੇ ਕੰਮਾਂ ਵਾਲੀ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਨੂੰ 'ਕੁਚਜੀ' ਅਤੇ 'ਸੁਚਜੀ' ਆਖਿਆ ਹੈ। 'ਕੁਚਜੀ' ਅਤੇ 'ਸੁਚਜੀ' ਬਾਣੀਆਂ ਸ਼ਾਇਦ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਹੀ 'ਰਾਗ ਸੂਹੀ' ਵਿਚ ਸੰਗ੍ਰਹਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਕਿਉਂ ਜੋ ਜਿਵੇਂ ਇਸ ਰਾਗ ਦਾ ਵਿਆਹ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਾਹੁਰੇ ਘਰ ਵਿਚ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੇ ਚੰਗੇ ਜਾਂ ਮਾੜੇਪਨ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੀਵ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਕੀਤੇ ਚੰਗੇ ਮੰਦੇ ਕੰਮ ਦਾ ਫਲ ਭੁਗਤਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਰਾਗ ਸੂਹੀ ਵਿਚ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਰਾਗ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਰੱਖ ਕੇ ਆਪਣੇ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਗਟਾ ਨੂੰ ਰਾਗ ਅਤੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਨਿਪੁੰਨ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ।

(ਸ) ਦੇਸ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਾਗ : ਰਾਗ ਅਤੇ ਗੂਜਰੀ : (ਤਿਲੰਗ)[1]

ਰਾਗ ਮਾਝ 'ਗੁਰਮਤ ਸੰਗੀਤ ਅਨੁਸਾਰ ਰਾਗਣੀ ਹੈ, ਮਾਝੇ ਦੇਸ ਦੀ ਰਾਗਣੀ ਹੋਣ ਤੇ ਦੇਸੀ ਸੰਕੀਰਣ ਹੈ। ਸਿਰੀ ਰਾਗ, ਮਧ ਮਾਧਵੀ, ਮਲਾਰ ਮਿਲੇ ਤੇ ਬਣੀ ਹੈ। ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਮਤ ਦੇ ਪਰਵਾਰ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਹੈ।"[2] ਰਾਗ ਗੂਜਰੀ ਗੁਜਰਾਤ ਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ 'ਗੁਜਰ' ਕੌਮ ਤੇ ਨਿਕਾਸ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਸਫੈਦ ਹੁੰਦੇ ਸਨ ਅਤੇ ਜੋ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਪੰਜਵੀਂ, ਛੇਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਆਏ ਸਨ।[3] ਰਾਗ ਮਾਝ ਪੰਜਾਬ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਾਰੇ ਹੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਅਧੋਗਤੀ ਵਲ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਮੁਸਲਮਾਨ ਆਪਣੇ ਧਰਮ ਦੇ ਕਰਤੱਵ ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਰਹੇ ਸਨ।[4] ਹਰ ਪਾਸੇ 'ਬਦਫੈਲੀ'[5] ਪਸਰ ਰਹੀ ਸੀ, ਰਾਜੇ ਕਸਾਈ[6] ਅਤੇ 'ਕੂੜ ਅਮਾਵਸ'[7] ਅਤੇ ਧਰਮ ਪੰਖ ਲਾ ਕੇ ਉਡ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਹ ਰਾਗ ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਬਿੰਬ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਧਿਕ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਕਰਕੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ[8] ਵੀ ਆਮ ਹੀ ਵਰਤੀ

---

1. ਰਾਗ ਤਿਲੰਗ "ਤ੍ਰਿਲੰਗ' ਦੇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਾਗ ਹੈ। ਇਹ ਦੇਸ ਤਿੰਨ ਲਿੰਗਾ ਨਾਲ ਘਿਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਦਖਣ ਵਲ ਗੁਦਾਵਰੀ ਦੇ ਜ਼ਿਲੇ ਨੂੰ ਭੀਮੇਸ਼ਵਰ ਲਿੰਗਾ, ਕੁਰਨੂਲ ਨੂੰ ਮਾਲੀ ਕਰੰਜਨ ਲਿੰਗਾ ਅਤੇ ਚਤੌੜ ਦੇ ਜ਼ਿਲੇ ਵਿਚ ਕਲ੍ਹਾਸਤੀ ਇਸ਼ਵਰ ਲਿੰਗਾ ਆਖਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਣ ਇਹ ਦੇਸ ਤ੍ਰਿਲੰਗਾ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਰਾਗ ਤਿਲੰਗ ਸੰਬੰਧੀ ਵਰਣਨ ਰੁੱਤਾਂ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।" ਵੇਖੋ ਇਸ ਪੁਸਤਕ ਦਾ ਪੰਨਾ 267.
2. ਡਾ. ਚਰਨ ਸਿੰਘ, *ਸ੍ਰੀ ਚਰਣ ਹਰਿ ਵਿਸਥਾਰ,* ਪੰਨਾ 760-761.
3. O Gosvami, '*The Story of Indian Music*,' p. 72.
4. "ਕਰਣੀ ਕਲਮਾ ਆਖਿ ਕੇ ਤਾ ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਸਦਾਇ।।
   ਨਾਨਕ ਜੇਤੇ ਕੂੜਿਆਰ ਕੂੜੇ ਕੂੜੀ ਪਾਇ।।" - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ।
   "ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਕਹਾਵਣੁ ਮੁਸਕਲੁ ਜਾ ਹੋਇ ਤਾ ਮੁਸਲਮਾਣੁ ਕਹਾਵੈ।।" - ਉਹੀ
5. "ਬਦਫੈਲੀ ਗੈਬਾਨਾ ਖਸਮੁ ਨ ਜਾਣਈ।।" - ਮ: ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ।
6. "ਕਲਿ ਕਾਤੀ ਰਾਜੇ ਕਾਸਾਈ ਧਰਮੁ ਪੰਖ ਕਰਿ ਉਡਰਿਆ।।" - ਉਹੀ
7. "ਕੂੜੁ ਅਮਾਵਸ ਸਚੁ ਚੰਦ੍ਰਮਾ ਦੀਸੈ ਨਾਹੀ ਕਹ ਚੜਿਆ।।" - ਉਹੀ
8. "ਹਮ ਜੇਰ ਜਿਮੀ ਦੁਨੀਆਂ ਪੀਰਾ ਮਸਾਇਕਾ ਰਾਇਆ।।
   ਮੇ ਰਵਦਿ ਬਾਦਸਾਹਾ ਅਫਜੂ ਖੁਦਾਇ।।
   ਏਕ ਤੁਹੀ ਏਕ ਤੁਹੀ।।" - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ।

ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਗ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵਿਚਿਤ੍ਰ ਮਹੱਤ੍ਵ-ਪੂਰਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਅਜਿਹੇ ਸੰਕ੍ਰਾਂਤੀ ਕਾਲ ਸਮੇਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣਾ 'ਗੁਰਮਤਿ' ਦਾ ਮੌਲਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਸਿਰਜ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹ 'ਗੁਰਮੁਖਿ ਰੰਗਿ ਚਲੂਲਿਆ', 'ਬਿਨ ਸਤਿਗੁਰ ਮੋਹੁ ਨਾ ਤੁਟਈ', 'ਗੁਰਮਤੀ ਤੁਧੈ ਲਾਇਆ', 'ਗੁਰਮਤੀ ਨਾਮੁ ਧਨੁ ਖਟਿਆ', 'ਗੁਰਮਤੀ ਆਪੁ ਗਵਾਇ ਸਚੁ ਪਛਾਣਿਆ'[1] ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। 'ਸਤਿਗੁਰ ਹੋਇ ਦਇਆਲੁ' ਵਾਲਾ ਪੂਰਾ ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਇਸ ਰਾਗ ਵਿਚ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਾਡੇ ਇਸ ਮੱਤ ਦੀ ਹੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ 'ਢਾਢੀ' ਕਥਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਢਾਢੀ ਦੀ ਕਾਰ 'ਗੁਰਮਤਿ' ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਕਰਨਾ ਹੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ 'ਕਾਰੇ ਲਾਇਆ' ਆਖਦੇ ਹਨ :

"ਹਉ ਢਾਢੀ ਵੇਕਾਰੁ ਕਾਰੇ ਲਾਇਆ॥
ਰਾਤਿ ਦਿਹੈ ਕਹਿ ਵਾਰ ਧੁਰਹੁ ਫੁਰਮਾਇਆ॥"[2]

....

"ਗੁਰਮਤੀ ਖਾਧਾ ਰਜਿ ਤਿਨਿ ਸੁਖ ਪਾਇਆ॥
ਢਾਢੀ ਕਰੈ ਪਸਾਉ ਸਬਦੁ ਵਜਾਇਆ॥
ਨਾਨਕ ਸਚੁ ਸਾਲਾਹਿ ਪੂਰਾ ਪਾਇਆ॥"[3]

ਇਹ ਢਾਡੀ ਵਾਲਾ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਇਸੇ ਹੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਅਤੇ ਉਪਰੋਕਤ ਟੂਕਾਂ ਇਸ ਰਾਗ ਦੇ ਅਖੀਰ ਵਿਚ ਹੀ ਰੱਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਸੋ ਢਾਡੀ ਇਸ ਰਾਗ ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਹੀ 'ਗੁਰਮਤਿ' ਦਾ ਕਰਤੱਵ ਪਾਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਜਾਚੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਮਗਰਲੇ ਸਮੇਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੰਕੇਤ ਰਾਗ ਮਾਝ ਵਿਚ ਹੀ ਲੁਪਤ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪਿਛੋਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ 'ਗੁਰਮਤਿ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਗਸਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਰਾਗ ਮਾਝ ਵਿਚ ਬੱਝਦੀ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਵਾਸੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਅਜਿਹੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਸਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਜਿਹਾ ਵਰਣਨ ਪੰਜਾਬ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਿਸੇ ਰਾਗ ਵਿਚ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਸ਼ਾਇਦ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮੌਲਿਕ ਅਤੇ ਨਵ-ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲਣ ਲਈ ਰਾਗ ਮਾਝ ਦੀ ਭਗਤੀ ਰਾਗ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਕੇ ਨਵ-ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਰਾਗ ਮਾਝ ਵਿਚ ਰਾਗ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਵਾਤਾਵਰਣ ਅਤਿਅੰਤ ਹੀ ਢੁਕਵਾਂ ਰਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਪਾਸਾਰ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਰਾਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਨਾ ਸ਼ਾਇਦ ਅਸਫਲ ਹੀ ਹੁੰਦਾ।

ਰਾਗ ਮਾਝ ਵਾਂਗ ਰਾਗ ਗੂਜਰੀ ਵਿਚ ਵੀ ਗੁਜਰਾਤੀ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਜੋ ਰਾਮ ਜਾਂ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਪੂਜਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਏਸ ਕਰਕੇ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤਿਕ ਅਤੇ ਪੁਰਾਤਨ-ਗਿਆਨ ਆਧਾਰਿਤ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ : 'ਰਾਮ ਰਿਦੈ ਜਪਮਾਲੀ', 'ਬ੍ਰਹਮ ਕਮਲ ਮਧੁ ਤਾਸੁ ਰਸਾਦੰ',

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ।
3. ਉਹੀ।

'ਸੁੰਨ ਸਮਾਧਿ ਰਹਹਿ ਲਿਵ ਲਾਗੇ', 'ਚੇਤਹੁ ਬਾਸਦੇਉ ਬਨਵਾਲੀ', 'ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨੁ ਮਹੇਸ ਅਕਾਰ' ਆਦਿ। ਆਖੀਰ ਤੇ ਇਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਹੀ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਵਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ:

"ਭਗਤਿ ਪ੍ਰੇਮ ਆਰਾਧਿਤੰ ਸਚੁ ਪਿਆਸ ਪਰਮ ਹਿਤੰ॥
ਬਿਲਲਾਪ ਬਿਲਲ ਬਿਨੰਤੀਆਂ ਸੁਖ ਭਾਇ ਚਿਤ ਹਿਤੰ॥"[1]

ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਰਾਗ ਗੂਜਰੀ ਵਿਚ ਦੇਸ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਾਤਾਵਰਣ ਰਾਗ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਰੱਖ ਕੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਦਾਇਕ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

(ਹ) ਵਿਵਾਦ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਾਗ : ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ

'ਗੁਰਮਤ ਸੰਗੀਤ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਭਿੰਨ ਰਾਗਣੀ ਹੈ . . . . . ਦਖਣੀ ਰਾਮਕਲੀ ਕੇਵਲ ਗੁਰਮਤ ਸੰਗੀਤ ਵਿਚ ਹੀ ਹੈ, ਹੋਰਨਾਂ ਮਤਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ।'[2] ਇਸ ਰਾਗ ਵਿਚ 'ਓਅੰਕਾਰੁ' ਅਤੇ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਲੰਮੀਆਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਬਾਣੀਆਂ ਦਰਜ ਹਨ।' 'ਪਦੇ' ਅਤੇ 'ਅਸਟਪਦੀਆਂ' ਦਾ ਵਿਸ਼ੈ ਵੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਹੈ। ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਰਾਮਕਲੀ ਰਾਗ ਜੋਗੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਿਯ-ਰਾਗ'[3] ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਜੋਗੀਆਂ ਨਾਲ ਹੋਇਆ ਵਾਦ ਵਿਵਾਦ ਵੀ ਇਸੇ ਹੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵੀ ਜੋਗੀਆਂ ਵਾਲੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਉੱਤਰ ਦੀ ਲੜੀ ਵੀ ਪੁਰਾਤਨ ਗੋਸ਼ਟੀ ਦੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅਨੁਕੂਲ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਵੇਂ 'ਸੁਣਿ ਮਾਛਿੰਦ੍ਰਾ ਨਾਨਕ ਬੋਲੈ',[4] 'ਬਾਬਾ ਗੋਰਖੁ ਜਾਗੇ',[5] ਚਰਪਟੇ ਬੋਲੈ ਅਉਧੂ ਨਾਨਕ',[6] 'ਕਿਤੁ ਬਿਧਿ ਪੁਰਖਾ ਜਨਮ ਵਟਾਇਆ'[7] ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਸਭ ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਹੀ ਉਲੀਕਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਓਅੰਕਾਰ' ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ[8] ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਚਉਪਦੇ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਵੀ ਵਿਦਿਆ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਸੰਬੰਧੀ[9] 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਾਂਗ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਸਿਰਜ ਕੇ ਆਪਣੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ।

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗੂਜਰੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
2. ਡਾ. ਚਰਨ ਸਿੰਘ, *ਸ੍ਰੀ ਚਰਣਹਰਿ ਵਿਸਥਾਰ,* ਪੰਨਾ 764.
3. ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਕਲਾ,* ਪੰਨਾ 252.
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਪਦੇ।
5. ਉਹੀ।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ।
7. ਉਹੀ।
8. "ਓਅੰਕਾਰਿ ਬ੍ਰਹਮਾ ਉਤਪਤਿ ॥ ਓਅੰਕਾਰੁ ਕੀਆ ਜਿਨਿ ਚਿਤਿ॥
   ਓਅੰਕਾਰਿ ਸੈਲ ਜੁਗ ਭਏ ॥ ਓਅੰਕਾਰਿ ਬੇਦ ਨਿਰਮਏ॥" - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਓਅੰਕਾਰ।
9. "ਕੋਈ ਪੜਤਾ ਸਹਸਾਕਿਰਤਾ ਕੋਈ ਪੜੈ ਪੁਰਾਣਾ॥
   ਕੋਈ ਨਾਮੁ ਜਪੈ ਜਪਮਾਲੀ ਲਾਗੈ ਤਿਸੈ ਧਿਆਨਾ॥
   ਅਬ ਹੀ ਕਬਹੀ ਕਿਛੂ ਨ ਜਾਨਾ ਤੇਰਾ ਏਕੋ ਨਾਮੁ ਵਖਾਨਾ॥"
   - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੧.

(ਕ) ਭਾਵ-ਆਧਾਰਿਤ ਰਾਗ :

(ਗਉੜੀ, ਆਸਾ, ਧਨਾਸਰੀ, ਬਿਲਾਵਲ, ਮਾਰੂ, ਤੁਖਾਰੀ, ਭੈਰਉ[)

ਉਂਜ ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਹਰ ਰਾਗ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਭਾਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਅਕਤ ਕੀਤੇ ਰਾਗ ਅਧਿਕ ਕਰਕੇ ਕਾਲ, ਦੇਸ਼, ਰੁੱਤ ਆਦਿ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਗਟਾਅ ਦੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਵਿਚ ਸੌਖ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਰਾਗਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਭਾਵ-ਆਧਾਰੀ ਰਖਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਰਾਗ ਗਉੜੀ ਗੰਭੀਰ, ਰਾਗ ਆਸਾ ਉਤਸ਼ਾਹਜਨਕ, ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ ਵੈਰਾਗ, ਰਾਗ ਬਿਲਾਵਲ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਵਡਿਆਈ, ਰਾਗ ਮਾਰੂ ਯੁੱਧ ਸੰਬੰਧੀ ਭਾਵ, ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ ਬਿਰਹਾ ਅਤੇ ਰਾਗ ਭੈਰਉ ਗੰਭੀਰ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤੀ ਵਾਲੇ ਰਾਗ ਹਨ। ਰਾਗ ਗਉੜੀ ਗੰਭੀਰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਰਾਗ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ "ਰੈਣਿ ਗਵਾਈ ਸੋਇ ਕੈ ਦਿਵਸੁ ਗਵਾਇਆ ਖਾਇ॥ ਹੀਰੇ ਜੈਸਾ ਜਨਮੁ ਹੈ ਕਉਡੀ ਬਦਲੇ ਜਾਇ॥"[1] ਜਾਂ "ਤੂੰ ਕਾਇਆ ਮੈ ਰੁਲਦੀ ਦੇਖੀ ਜਿਉ ਧਰ ਊਪਰਿ ਛਾਰੋ॥"[2] ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤੰਨ ਕਰਵਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਗਈ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ 'ਨਉ ਦਰਵਾਜੇ ਦਸਵਾ ਦੁਆਰੁ', 'ਪੜਿ ਪੜਿ ਪੰਡਿਤੁ ਬਾਦੁ ਵਖਾਣੈ', 'ਬ੍ਰਹਮ ਬੀਚਾਰਿ', 'ਗਿਆਨ ਅੰਜਨ ਗੁਰ ਸਬਦਿ ਪਛਾਨਿਆ' ਆਦਿ ਸਭ ਰਾਗ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਹੈ। 'ਹਰਣੀ ਹੋਵਾਂ ਬਨਿ ਬਸਾਂ' ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਵੀ ਭਾਵ-ਪੱਖ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰ ਕਰਕੇ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਅਰਪਨ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਰਾਗ ਆਸਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਉਤਸ਼ਾਹਜਨਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ 'ਸੋਦਰ' ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ ਰਾਹੀਂ ਸਲਾਹਿਆ', 'ਪਟੀ' ਬਾਣੀ ਰਾਹੀਂ ਮੂੜ ਮਨ ਨੂੰ ਚੰਗੇਰੇ ਪਾਸੇ ਲਾਉਣ ਦਾ ਯਤਨ ਅਤੇ 'ਵਾਰ ਆਸਾ' ਰਾਹੀਂ ਜਗਤ-ਸੰਬੰਧੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਹੀ ਪ੍ਰੇਰਿਆ ਹੈ। ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵੈਰਾਗ ਮਈ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, 'ਜੀਉ ਡਰਤੁ ਹੈ ਆਪਣਾ ਕੈ ਸਿਉ ਕਰੀ ਪੁਕਾਰ',[3] 'ਭਾਲਿ ਰਹੇ ਹਮ ਰਹਣੁ ਨ ਪਾਇਆ ਜੀਵਤਿਆ ਮਰਿ ਰਹੀਐ'[4] ਦੇ ਬਿਰਹਾ ਭਾਵ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਇਹ ਬਿਰਹਾ ਭਗਤੀ ਭਾਵ[5] ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਸੰਜੋਗ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਬਿਰਹਾ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਯੋਗ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ 'ਪਿਰ ਘਰਿ ਸੋਹੈ ਨਾਰਿ ਜੇ ਪਿਰ ਭਾਵਏ ਜੀਉ',[6] 'ਗੁਰ ਸਬਦੁ ਨਾ ਮਾਨੇ ਫਾਹੀ ਫਾਥੀ ਸਾਧਨ ਮਹਲੁ ਨ ਪਾਏ',[7] 'ਧਨ ਸੋਹਾਗਣਿ ਨਾਰਿ ਜਿਨਿ ਪਿਰੁ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਬੈਰਾਗਣਿ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਚੇਤੀ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੧.
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਚਉਪਦੇ ਘਰੁ ੨.
5. "ਵਿਣੁ ਭਗਤੀ ਘਰਿ ਵਾਸੁ ਨ ਹੋਵੀ ਸੁਣਿਅਹੁ ਲੋਕ ਸਬਾਏ" - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਛੰਤ ਜਾਂ "ਗੁਰ ਸਬਦਿ ਵੀਚਾਰੀ ਨਾਹ ਪਿਆਰੀ ਨਿਵਿ ਨਿਵਿ ਭਗਤਿ ਕਰੇਈ" - ਉਹੀ
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਛੰਤ।
7. ਉਹੀ।

ਜਾਣਿਆ ਜੀਉ। ਨਾਮ ਬਿਨਾ ਕੂੜਿਆਰਿ ਕੂੜੁ ਕਮਾਨਿਆ ਜੀਉ"[1] ਆਦਿ। ਰਾਗ ਬਿਲਾਵਲ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵਡਿਆਈ ਦੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇਸ ਰਾਗ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਹੀ ਲਿਖਿਆ ਹੈ :

"ਤੂ ਸੁਲਤਾਨੁ ਕਹਾ ਹਉ ਮੀਆ ਤੇਰੀ ਕਵਨ ਵਡਾਈ।
ਜੋ ਤੂ ਦੇਹਿ ਸੁ ਕਹਾ ਸੁਆਮੀ ਮੈ ਮੂਰਖ ਕਹਣੁ ਨ ਜਾਈ॥"[2]

ਇਸ ਰਾਗ ਵਿਚ 'ਥਿਤੀ' ਬਾਣੀ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਵੀ 'ਏਕਮ ਏਕੰਕਾਰੁ ਨਿਰਾਲਾ' ਕਹਿਕੇ ਆਖ਼ਿਰ ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ 'ਆਪੁ ਪਛਾਣੈ' ਅਥਵਾ ਪ੍ਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਨੂੰ ਸਭ ਗਿਆਨ-ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਉਚੇਰੀ ਹੀ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵਨ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਦਸਦੇ ਹੋਏ 'ਅਕਥ ਕਹਾਣੀ' ਸੁਣਾਉਣਾ ਕਿਹਾ ਹੈ :

"ਜਾਗ ਸਲੋਨੜੀਏ ਬੋਲੈ ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਾਮ ॥
ਜਿਨਿ ਸੁਣਿ ਮੰਨਿਅੜੀ ਅਕਥ ਕਹਾਣੀ ਰਾਮ॥"[3]

ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੀ ਭਾਵ-ਅਭਿਵਿਅਕਤੀ ਰਾਗ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਰਾਗ ਮਾਰੂ ਵਿਚ ਜਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਯੁੱਧ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਅਜਿਹੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਮਈ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਗ ਵਿਚ ਯੁੱਧ ਬਾਹਰਗਤ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅੰਤਰ-ਗਤ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਬਿਖ ਦਾ ਜਹਾਜ਼ ਲੱਦੀ ਫਿਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਸ ਨੇ ਸਮੁੰਦਰ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਇਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਘੋਲ ਹੈ :

"ਬਿਖੁ ਬੋਹਿਥਾ ਲਦਿਆ ਦੀਆ ਸਮੁੰਦ ਮੰਝਾਰਿ॥
ਕੰਧੀ ਦਿਸਿ ਨ ਆਵਈ ਨ ਉਰਵਾਰੁ ਨ ਪਾਰੁ॥"[4]

ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਉਹ ਅੰਤਰ-ਘੋਲ ਸੰਬੰਧੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ 'ਮਾਗਰਮਛੁ ਫਹਾਈਐ ਕੁੰਡੀ ਜਾਲੁ ਵਤਾਇ॥ ਦੁਰਮਤਿ ਫਾਥਾ ਫਾਹੀਐ ਫਿਰਿ ਫਿਰਿ ਪਛੋਤਾਇ॥'[5] ਸਬਦਿ ਮਰੇ ਤਾ ਮਾਰਿ ਮਰੁ ਭਾਗੋ ਕਿਸੁ ਪਹਿ ਜਾਉ॥ ਜਿਸ ਕੈ ਡਰਿ ਭੈ ਭਾਗੀਐ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਤਾ ਕੋ ਨਾਉ॥ ਮਾਰਹਿ ਰਾਖਹਿ ਏਕੁ ਤੂ ਬੀਜਉ ਨਾਹੀ ਥਾਉ॥"[6] ਆਦਿ ਰਾਗ ਮਾਰੂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ ਜੋ ਬਿਰਹਾ-ਭਾਵ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਰਾਗ ਹੈ, ਬਾਰਾਮਾਹ ਰਾਹੀਂ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਵੈਰਾਗ ਵਿਚ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਹਰ ਮਾਹ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਨਾਇਕਾ ਦੇ ਮਨ ਉਤੇ ਆਪਣੇ ਕਰਮ-ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦਾ ਭਾਵ ਛਡਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਚੇਤ ਮਾਹ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਫੁਲਾਂ, ਭੰਵਰਿਆਂ, ਕੋਇਲਾਂ, ਅੰਬਾਂ ਜਾਂ ਬਸੰਤ ਦੀ ਰੁੱਤ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਨਾਇਕਾ ਦੇ ਇਉਂ ਭਾਵ ਤੀਖਣ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ : 'ਪਰੁ ਘਰੁ ਨਹੀਂ ਆਵੈ ਧਨ

---

1. ਉਹੀ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਿਲਾਵਲ, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੧.
3. ਉਹੀ, ਛੰਤ, ਦਖਣੀ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧.
5. ਉਹੀ ।
6. ਉਹੀ।

ਕਿਉ ਸੁਖ ਪਾਵੈ ਬਿਰਹਾ ਬਿਰੋਧ ਤਨੁ ਛੀਜੈ ।।' ਅਤੇ ਸਾਵਣ ਵਿਚ ਇਹ 'ਬਿਰਹਾ-ਭਾਵ' ਸਾਵਣ ਮਾਹ ਦੀ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਪਿਰੁ ਘਰਿ ਨਹੀਂ ਆਵੈ ਮਰੀਐ ਹਾਵੈ ਦਾਮਨਿ ਚਮਕ ਡਰਾਏ'[1] ਰਾਹੀਂ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[2] ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਕੀ ਮਹੀਨਿਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਨਾਇਕਾ ਦਾ ਹਾਵ-ਭਾਵ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ (ਛੰਤ) ਵਿਚ ਵੀ 'ਪਹਿਲੇ ਪਹਿਰੇ ਤੋਂ ਚਉਥੇ ਪਹਿਰੇ' ਤਕ ਬਿਰਹਾ-ਵਰਣਨ ਹੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਗ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਕਿਉਂ ਜੋ ਬਿਰਹਾ-ਭਾਵ ਦੀ ਹੈ ਇਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸਾਰੇ ਰਾਗ ਵਿਚ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਹੀਂ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬਿਰਹਾ-ਭਾਵ ਦਰਸ਼ਨ, ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਕੇਵਲ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਇਸ ਦੇ ਭਾਵ ਉਲੀਕੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇਸ ਰਾਗ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਰੁਮਾਂਸਿਕ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਹੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਿਕ ਦੇਣ ਦਿਤੀ ਹੈ।

ਰਾਗ ਭੈਰਉ ਗੰਭੀਰ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਰਾਗ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ ਵਿਚਾਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਹਨ ਜਿਵੇਂ 'ਭਵਜਲੁ ਬਿਨੁ ਸਬਦੈ ਕਿਉ ਤਰੀਐ',[3] 'ਅੰਧਲੇ ਕਿਆ ਪਾਇਆ ਜਗਿ ਆਇ',[4] 'ਸਾਸਤ੍ਰ ਬੇਦ ਤ੍ਰੈ ਗੁਣ ਹੈ ਮਾਇਆ',[5] 'ਆਤਮ ਮਹਿ ਰਾਮੁ ਰਾਮ ਮਹਿ ਆਤਮੁ',[6] 'ਰੋਗੀ ਬ੍ਰਹਮਾ ਬਿਸਨੁ ਸਰੁਦ੍ਰਾ',[7] 'ਤੀਰਥਿ ਭਰਮੈ ਰੋਗੁ ਨ ਛੂਟਸਿ ਪੜਿਆ ਬਾਦੁ ਬਿਬਾਦੁ ਭਇਆ।'[8] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਨੁਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਚਿੰਤਾ-ਜਨਕ ਅਤੇ ਗੰਭੀਰ ਸਮੱਸਿਆ ਦੁਬਿਧਾ ਰੋਗ ਹੈ :

'ਦੁਬਿਧਾ ਰੋਗੁ ਸੁ ਅਧਿਕ ਵਡੇਰਾ ਮਾਇਆ ਕਾ ਮੁਹਤਾਜ ਭਇਆ।'[9]

ਅਜਿਹੇ ਅਧਿਕ ਵਡੇਰੇ ਦੁਬਿਧਾ ਰੋਗ ਨੂੰ ਉਹ ਸੁਲਝਾਉਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਵੀ ਦਰਸਾਂਦੇ ਹਨ:

'ਗੁਰਮੁਖਿ ਸਾਚਾ ਸਬਦਿ ਸਲਾਹੈ ਮਨਿ ਸਾਚਾ ਤਿਸੁ ਰੋਗੁ ਗਇਆ।'[10]

ਰਾਗੁ ਭੈਰਉ ਦੀ ਗੰਭੀਰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਗੰਭੀਰ ਸਮਸਿਆ ਨੂੰ ਸੁਲਝਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਗੰਭੀਰ ਵਿਸ਼ੈ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵਾਲੇ ਰਾਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਿਕ ਨਿਪੁੰਨਤਾ ਹੈ।

(ਖ) ਰਾਗ ਸਿਰੀ

ਭਾਵ-ਆਧਾਰਿਤ ਰਾਗਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਦਾ ਭਾਵ ਭਾਵੇਂ ਪ੍ਰੇਮ-ਤਾਂਘ ਦਾ ਹੈ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤੁਖਾਰੀ, ਛੰਤ, ਬਾਰਮਾਹ।
2. ਉਹੀ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਭੈਰਉ, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੨.
4. ਉਹੀ।
5. ਉਹੀ।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਭੈਰਉ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੨.
7. ਉਹੀ।
8. ਉਹੀ।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਭੈਰਉ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੨.
10. ਉਹੀ।

ਪਰ ਇਸ ਨੂੰ "ਗੁਰਮਤ ਸੰਗੀਤ ਵਿਚ ਖਾਲਸ (ਸ਼ੁੱਧ) ਰਾਗ"[1] ਮੰਨਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਦਾ ਬਾਕੀ ਰਾਗਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕੁਝ ਅਧਿਕ ਹੀ ਮਹੱਤ੍ਵ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਏਥੇ ਇਸ ਰਾਗ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਵੱਖ ਖੰਡ ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਕਰਨੇ ਹੀ ਯੋਗ ਸਮਝੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ ਨੇ ਵੀ ਇਸ ਰਾਗ ਨੂੰ ਜੇਠਾ, ਮੁਹਰੀ, ਮੁੱਖ ਜਾਣਕੇ ਆਦਿ ਵਿਚ ਹੀ ਜਗ੍ਹਾ ਬਖਸ਼ੀ ਹੈ।[2] ਗੁਰੂ ਅਮਰ ਦਾਸ ਨੇ ਇਸ ਰਾਗ ਨੂੰ 'ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਸ੍ਰੀ ਰਾਗ ਹੈ'[3] ਕਹਿਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਭਾਰਤੀ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਇਹ ਰਾਗ ਕਾਫੀ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਹੈ ਅਤੇ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ ਜਿਵੇਂ ਤੁਲਜੇਂਦ੍ਰ ਅਤੇ ਵਿਅੰਕਟ ਮੁਖੀ ਇਸ ਰਾਗ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤ੍ਵਪੂਰਣ ਅਤੇ ਰਾਗਾਂ ਦਾ ਬਾਦਸ਼ਾਹ ਆਖਦੇ ਹਨ।[4] ਇਸੇ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਣ ਰਾਗ ਵੀ ਆਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।[5] ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਧਨ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਾਗ ਹੈ ਜੋ ਅਕਤੂਬਰ ਨਵੰਬਰ ਮਹੀਨਿਆਂ ਵਿਚ ਗਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੋਸ੍ਵਾਮੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਧਨ ਦੀ ਦੇਵੀ ਲਛਮੀ ਨਾਲ ਆਵੱਸ਼ ਹੀ ਸੰਬੰਧ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਕੈਸ਼ਪ ਲੇਖਕ ਅਨੁਸਾਰ ਟੱਕਾ ਰਾਗ ਵੀ ਲਛਮੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸੰਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਰਾਗ ਹੈ। ਕਿਆਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹੋ ਰਾਗ ਮਗਰੋਂ ਜਾਕੇ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਹੀ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋ ਗਿਆ।[6] ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਦਾ ਸੰਬੰਧ 'ਕਿਸਮਤ' ਅਤੇ 'ਸੌਂਦਰਯ'[7] ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ, ਸ਼ਾਇਦ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਸੌਂਦਰਯ-ਰੂਪ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ :

'ਮੋਤੀ ਤ ਮੰਦਰ ਊਸਰਹਿ ਰਤਨੀ ਤ ਹੋਹਿ ਜੜਾਉ॥
ਕਸਤੂਰਿ ਕੁੰਗੂ ਅਗਰਿ ਚੰਦਨਿ ਲੀਪਿ ਆਵੈ ਚਾਉ॥
....
ਧਰਤੀ ਤ ਹੀਰੇ ਲਾਲ ਜੜਤੀ ਪਲਘਿ ਲਾਲ ਜੜਾਉ॥
ਮੋਹਣੀ ਮੁਖਿ ਮਣੀ ਸੋਹੈ ਕਰੇ ਰੰਗਿ ਪਸਾਉ॥"[8]

ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦ ਅਜਿਹੇ ਸੌਂਦਰਯ ਰੂਪ ਸੰਬੰਧੀ "ਮਤੁ ਦੇਖਿ ਭੂਲਾ ਵੀਸਰੈ ਤੇਰਾ ਚਿਤਿ ਨ ਆਵੈ ਨਾਉ" ਕਹਿਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਉਹ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਸੁੰਦਰਤਾ, ਜੋ 'ਮਾਇਆ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਉਤਪੰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਦਾ ਨਿਸ਼ੇਧ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਟਲ ਸੱਚ ਵਲ ਧਿਆਨ ਦਿਵਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯ ਅਟਲ ਸੌਂਦਰਯ ਵਲ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹੋ ਕਿ ਸਿਰੀ ਰਾਗ

---

1. ਡਾ. ਚਰਣ ਸਿੰਘ, *ਸ੍ਰੀ ਚਰਣ ਹਰਿ ਵਿਸਥਾਰ*, ਪੰਨਾ 760.
2. ਉਹੀ।
3. ਮ. ੩, ਸਲੋਕ, ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਕੀ ਵਾਰ।
4. Vide, T. V. Subba Rao, '*Studies in Indian Music*', Asia Publishing House, Lucknow, 1962, p. 50.
5. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 53.
6. O Gosvami, '*The Story of Indian Music Its Growth and Synthesis*', p. 84.
7. Encyclopaedia of *Religions and Ethics*, Vol., IX, p. 44.
8. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ।

ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਪਰ ਅਸੀਂ ਧਨ ਸੰਬੰਧੀ ਰਾਗ ਵੀ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਸਾਧਾਰਣ ਧਨ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਪਾਰ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[1] ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਉਹ ਏਸੇ ਰਾਗ ਵਿਚ ਮਾਇਆਵਾਦੀ ਵਸਤਾਂ ਜਾਂ ਸੁਭਾਵਾਂ ਨੂੰ 'ਲਬੁ ਕੁਤਾ ਕੂੜੁ ਚੂਹੜਾ ਠਗਿ ਖਾਧਾ ਮੁਰਦਾਰ',[2] ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਰਾਗ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ 'ਰਸ' ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਧਨ ਦਾ ਹੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਰਸੁ ਸੁਇਨਾ ਰਸੁ ਰੁਪਾ ਕਾਮਣਿ ਰਸੁ ਪਰਮਲ ਕੀ ਵਾਸੁ॥
ਰਸੁ ਘੋੜੇ ਰਸੁ ਸੇਜਾ ਮੰਦਰ ਰਸੁ ਮੀਠਾ ਰਸੁ ਮਾਸੁ॥
ਏਤੇ ਰਸ ਸਰੀਰ ਕੇ ਕੈ ਘਟਿ ਨਾਮ ਨਿਵਾਸੁ॥"[3]

ਅਜਿਹਾ ਧਨ, ਲਬ, ਕੂੜ, ਠਗੀ, ਰਸ ਆਦਿ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚਕਾਰ ਦ੍ਵੈਤ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹੀ ਸਾਧਾਰਣ ਸੰਪਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ :

"ਵਣਜੁ ਕਰਹੁ ਵਣਜਾਰਿਹੋ ਵਖਰੁ ਲਹੁ ਸਮਾਲਿ॥
ਤੈਸੀ ਵਸਤੁ ਵਿਸਾਹੀਐ ਜੈਸੀ ਨਿਬਹੈ ਨਾਲਿ॥
ਅਗੈ ਸਾਹੁ ਸੁਜਾਣੁ ਹੈ ਲੈਸੀ ਵਸਤੁ ਸਮਾਲਿ॥"[4]

ਅਸੀਂ ਕਿਹੜੇ ਧਨ, ਸੰਪਤੀ ਜਾਂ ਵਸਤ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਨੀ ਹੈ ? ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਇਸ ਉਕਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸੋਝੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸਾਧਾਰਣ ਧਨ ਦੇ ਅਰਥ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਕਰਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦੇ ਹਨ:

"ਪ੍ਰਭੁ ਹਰਿ ਮੰਦਰੁ ਸੋਹਣਾ ਤਿਸੁ ਮਹਿ ਮਾਣਕ ਲਾਲ॥
ਮੋਤੀ ਹੀਰਾ ਨਿਰਮਲਾ ਕੰਚਨ ਕੋਟ ਰੀਸਾਲ॥"[5]

ਜਾਂ *"ਆਪੇ ਰਤਨੁ ਪਰਖਿ ਤੂੰ ਆਪੇ ਮੋਲੁ ਅਪਾਰੁ॥*

....

ਆਪੇ ਹੀਰਾ ਨਿਰਮਲਾ ਆਪੇ ਰੰਗ ਮਜੀਠ॥
ਆਪੇ ਮੋਤੀ ਉਜਲੋ ਆਪੇ ਭਗਤ ਬਸੀਠ॥"[6]

ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਧਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਇਸਤ੍ਰੀ-ਸ੍ਵਰੂਪ ਲਛਮੀ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਜੀਵ-ਆਤਮਾ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਰੂਪ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ 'ਪਿਰ' (ਪਰਮ-ਸਤਿ) ਨਾਲ ਪ੍ਰੀਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਿਰ-ਵਿਛੁਨੀ ਇਸਤ੍ਰੀ ਦੋਹਾਗਣ

---

1. "ਸੁਲਤਾਨੁ ਹੋਵਾ ਮੇਲਿ ਲਸਕਰ ਤਖਤਿ ਰਾਖਾ ਪਾਉ॥
....
ਮਤੁ ਦੇਖਿ ਭੂਲਾ ਵੀਸਰੈ ਤੇਰਾ ਚਿਤਿ ਨ ਆਵੈ ਨਾਉ॥"
- ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਘਰੁ ੧.
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਘਰੁ ੧.
3. ਉਹੀ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਘਰੁ ੧.
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਪਦੇ।
6. ਉਹੀ।

ਅਤੇ ਪਿਰ-ਸੰਗ ਰਤੀ ਇਸਤ੍ਰੀ ਸੋਹਾਗਣ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਇਸ ਰਾਗ ਵਿਚ ਅਧਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਲੇ ਹੀ ਘੁੰਮਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ : 'ਧ੍ਰਿਗ ਜੀਵਣੁ ਦੋਹਾਗਣੀ', 'ਗੁਣਵੰਤੀ ਗੁਣ ਵੀਥਰੈ ਅਉਗੁਣਵੰਤੀ ਝੂਰਿ॥ ਜੇ ਲੋੜਹਿ ਵਰੁ ਕਾਮਣੀ ਨਹ ਮਿਲਿਐ ਪਿਰ ਕੂਰਿ॥', 'ਆਵਹੁ ਭੈਣੇ ਗਲਿ ਮਿਲਹ ਅੰਕਿ ਸਹੇਲੜੀਆ', 'ਪਿਰ ਰਿਸਾਲੂ ਤਾ ਮਿਲੈ', 'ਜਾਇ ਪੁਛਹੁ ਸੋਹਾਗਣੀ', 'ਮੁੰਧੇ ਪਿਰ ਬਿਨੁ ਕਿਆ ਸੀਗਾਰ' ਆਦਿ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਸ ਰਾਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰੀਤ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ : 'ਰੇ ਮਨ ਐਸੀ ਹਰਿ ਸਿਉ ਪ੍ਰੀਤਿ ਕਰਿ ਜੈਸੀ ਜਲ ਕਮਲੇਹਿ', 'ਰੇ ਮਨ ਐਸੀ ਹਰਿ ਸਿਉ ਪ੍ਰੀਤਿ ਕਰਿ ਜੈਸੀ ਮਛੁਲੀ ਨੀਰ', 'ਰੇ ਮਨ ਐਸੀ ਹਰਿ ਸਿਉ ਪ੍ਰੀਤਿ ਕਰਿ ਜੈਸੀ ਚਾਤ੍ਰਿਕ ਮੇਹ' ਆਦਿ।

ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਸਖ਼ਤ ਗਰਮੀ ਅਤੇ ਸਖ਼ਤ ਸਰਦੀ ਵਿਚ ਗਾਉਣ ਵਾਲਾ ਰਾਗ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਿਆ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਰੁੱਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਉਲੀਕਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ 'ਅਗੀ ਸੇਤੀ ਜਾਲੀਆ ਭਸਮ ਸੇਤੀ ਰਲਿ ਜਾਉ', 'ਜਲੀਆ ਸਭਿ ਸਿਆਣਪਾ', 'ਤਨੁ ਜਲ ਬਲਿ ਮਾਟੀ ਭਇਆ', 'ਜਲਿ ਬਲੀਐ ਅਭਿਮਾਨ', 'ਅੰਕੁ ਜਲਉ ਤਨੁ ਜਾਲੀਅਉ ਮਨੁ ਧਨੁ ਜਲਿ ਬਲਿ ਜਾਇ', ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਜਲਾਉਣ ਵਾਲੀ ਸਖ਼ਤ ਗਰਮੀ ਦਾ ਹੀ ਵਿਵਰਣ ਹੈ ਅਤੇ 'ਹਰਿ ਗੁਰੁ ਸਰਵਰੁ ਸੇਵਿ', 'ਤੂ ਦਰੀਆਉ ਦਾਨਾ ਬੀਨਾ', 'ਤੂ ਸਰਵਰ ਤੂ ਹੰਸ', 'ਜੈਸੀ ਜਲ ਕਮਲੇਹਿ', 'ਜੈਸੀ ਚਾਤ੍ਰਿਕ ਮੇਹ', 'ਬਿਨੁ ਜਲ ਕਮਲ ਸੁ ਨਾ ਥੀਐ ਬਿਨੁ ਜਲ ਮੀਨੁ ਮਰਾਇ', ਆਦਿ ਰਾਹੀਂ ਗਰਮੀ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ, ਉਲਟ ਜਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਚਿੱਤ੍ਰਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਅਨਿਕ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਦੇ ਅਨਿਕ-ਪੱਖ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਕੇ ਇਸ ਰਾਗ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ ਅਧਿਕ ਹੀ ਵਧਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਰਾਗ ਦਾ ਰਿਸ਼ੀਆਂ ਮੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੰਧ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ 'ਜੋਗੀ ਅੰਦਰਿ ਜੋਗੀਆ ਤੂ ਭੋਗੀ ਅੰਦਰਿ ਭੋਗੀਆ' ਵਾਲਾ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਏਸੇ ਰਾਗ ਵਿਚ ਹੀ ਅੰਕਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤ ਉੱਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਸਿਧਾਂਤ ਅਨੁਕੂਲ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ 'ਨਦਰਿ' ਜਾਂ 'ਪ੍ਰਸਾਦਿ'[1] ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ 'ਕਾਗਹੁ ਹੰਸੁ' ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ :

"ਕਿਆ ਹੰਸੁ ਕਿਆ ਬਗੁਲਾ ਜਾ ਕਉ ਨਦਰਿ ਕਰੇਇ॥
ਜੋ ਤਿਸੁ ਭਾਵੈ ਨਾਨਕਾ ਕਾਗਹੁ ਹੰਸੁ ਕਰੇਇ॥"[2]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇਸ ਰਾਗ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਕੀਰਣ ਜਗਤ ਜਾਂ 'ਮਾਇਆ', 'ਭਰਮ', ਸੁਪਨੰਤਰ ਆਦਿ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਿਕ ਤੌਰ ਤੇ 'ਕਾਗਹੁ ਹੰਸੁ' ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਕਾਗਹੁ ਹੰਸ ਬਣਨ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ 'ਸੰਪੂਰਣ ਮਨੁੱਖ' ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜੋ ਕੇਵਲ ਸਿਰੀ ਰਾਗੁ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਪਿਛੇ ਅਸੀਂ 'ਸੰਪੂਰਣ ਰਾਗ' ਆਖਿਆ ਹੈ, ਸਹੀ ਤੌਰ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ 'ਸੰਪੂਰਣ ਮਨੁੱਖ' ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ

---

1. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਸਲੋਕ।

ਨੂੰ 'ਸੰਪੂਰਣ ਰਾਗ' ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣਾ, ਰਾਗ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਤਿਅੰਤ ਪ੍ਰਬੀਨ ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਹੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਭਾਰਤੀ ਰਾਗ-ਧਾਰਾ ਨੂੰ ਮਹੱਤ੍ਵ-ਪੂਰਣ ਦੇਣ

ਭਾਰਤੀ ਰਾਗਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਪੌਰਾਣਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ 'ਸ਼ਿਵ', 'ਲਛਮੀ', 'ਨਾਰਦ' ਆਦਿ ਤੋਂ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦਾ ਪਿਛੇ ਅਸੀਂ ਸੰਕੇਤ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ। ਭਾਰਤੀ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਸੰਗੀਤ ਸੰਬੰਧੀ ਗਿਆਨ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ 'ਸਾਮ' ਵੇਦ ਵਿਚ ਹੀ ਉਪਲਬੱਧ ਹੈ। ਭਰਤਮੁਨੀ ਨੇ 'ਨਾਟ-ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ' ਵਿਚ ਨਾਟ, ਨ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਵੱਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ-ਬੱਧ ਵਿਆਖਿਆ ਇਸ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿਚ ਵੀ ਅਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਸਨਾਤਨੀ ਕਾਲ (600-500 ਪੂ. ਈ.) ਵਿਚ ਜਾਂ ਤਕਰੀਬਨ 'ਰਾਮਾਇਣ' ਸਮੇਂ (400 ਪੂ. ਈ.) ਰਾਗਾਂ ਦੀਆਂ ਜਾਤੀਆਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।[1] ਪਰ ਮਹਾਂ-ਕਾਵਿ 'ਰਾਮਾਇਣ' ਅਤੇ 'ਮਹਾਂ-ਭਾਰਤ' ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ-ਬੱਧ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਰਚੇ ਗਏ। ਵੇਦ ਅਤੇ ਇਹ ਮਹਾਂ-ਕਾਵਿ ਰਾਗ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੀ ਥਾਂ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਲਿਖੇ ਗਏ ਹਨ। ਸਾਨੂੰ ਸੰਗੀਤ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਰੰਗਦੇਵ[2] (1210-1247) ਦਾ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ-ਬੱਧ 'ਸੰਗੀਤ ਰਤਨਾਕਰ' ਤੇਰਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਸੁਧਾਕਲਾਸ਼ (1324) ਦੇ 'ਸੰਗੀਤ ਉਪਨਿਸ਼ਦ' ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਉਪਨਿਸ਼ਦਸਾਰ' ਗ੍ਰੰਥ ਸੰਗੀਤ ਸੰਬੰਧੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ। 15ਵੀਂ ਸਦੀ (1450) ਵਿਚ ਰਾਣਾ ਕੁੰਭਕਰਣ ਮਹੀਮਿੰਦ੍ਰ ਨੇ 'ਰਾਸ਼ੀਕਪਰੀਯ', 'ਸੰਗੀਤ ਮਿਮਾਸਾ' ਅਤੇ 'ਸੰਗੀਤਰਾਜ' ਗ੍ਰੰਥ ਲਿਖੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਗੀਤ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਦੀ ਪਰਿਪਾਟੀ ਨੇ ਅਗੋਂ ਕਾਫ਼ੀ ਵਿਕਾਸ ਕੀਤਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਾਲੀ ਨਾਥ (1460 ਜਾਂ 1560), ਹਰੀ ਨਾਯਕ (1500 ਦੇ ਨੇੜੇ), ਮਦਨ ਪਾਲ ਦੇਵ (1528), ਖੇਮਕਰਣ (1570) ਨੇ ਕ੍ਰਮਵਾਰ 'ਸੰਗੀਤ-ਰਤਨਾਕਰ ਟੀਕਾ' 'ਸੰਗੀਤਸਾਰ', 'ਆਨੰਦ ਸੰਜੀਵਣ', 'ਰਾਗਮਾਲਾ' ਗ੍ਰੰਥ ਰਚੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਜੋ ਸੁਮੇਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬੱਝ ਚੁਕੀ ਸੀ। ਜੋਗੀਆਂ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਸਾਹਿਤ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਰਚਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਰਾਗ-ਆਧਾਰਿਤ ਵੀ ਉਪਲਬੱਧ ਹੈ। ਜੈ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣਾ ਕਾਵਿ-ਗ੍ਰੰਥ 'ਗੀਤ ਗੋਵਿੰਦ' ਰਾਗਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਹੀ ਲਿਖਿਆ ਹੈ।[3] ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਸ਼ੇਖ ਫਰੀਦ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵੀ ਰਾਗਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਰਚੀ ਗਈ ਹੈ। ਭਗਤ ਕਵੀ ਰਵਿਦਾਸ, ਨਾਮਦੇਵ, ਕਬੀਰ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵੀ ਰਾਗਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਹੈ। ਸੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ

---

1. Swami Prajnanananda, *'Historical Development of Indian Music,'* Firma K. L. Mukhopadhyay, 6/IA, Banchharam Akrur Lane, Calcutta - 12, 1960, p. 86.
2. 'ਸਾਰੰਗ' ਰਾਗ ਸਾਰੰਗ ਦੇਵ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ।
3. 'ਗੀਤ ਗੋਵਿੰਦ' ਵਿਚ ਰਾਗ ਬਸੰਤ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਰਾਧਾ ਅਤੇ ਕ੍ਰਿਸ਼ਣ ਦੀ ਬਸੰਤ ਰੁੱਤ ਸਮੇਂ ਦੀ ਹੀ ਖੁਸ਼ੀ ਦਰਸਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਾਗ ਗੂਜਰੀ ਵਿਚ ਰਾਗ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਰਾਧਾ ਆਪਣੇ ਰੋਸ-ਭਾਵ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਵਿਸਤਾਰ ਸਹਿਤ ਵੇਖੋ :-

   Radha Kamal Mukerjee, *'The Flowering of Indian Art'*. Asia Publishing House Bombay, 1964, p. 248.

ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਰਾਗ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਮੁੱਢ ਬੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਅਤੇ ਰਾਗ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ 'ਕੀਰਤਨ' ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਵੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਜੈ ਦੇਵ ਦੀ ਰਚਨਾ 'ਗੀਤ ਗੋਵਿੰਦ' ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰੀ ਦੇ ਜਗਨਨਾਥ ਮੰਦਰ ਵਿਚ ਨ੍ਰਿਤ ਕਰਣ ਵਾਲੀਆਂ ਬ੍ਰਾਹਮਣ-ਦਾਸੀਆਂ ਨਿਤ ਨੇਮ ਇਸ ਦੇ ਗੀਤਾਂ ਦਾ ਭਜਨ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ। ਅਜੇ ਵੀ ਦੱਖਣੀ ਭਾਰਤ ਦੇ ਮੰਦਰਾਂ ਵਿਚ ਸਨਾਤਨੀ ਕੀਰਤਨ ਦਾ ਰੂਪ ਚਲ ਰਿਹਾ ਹੈ।[1] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਰਾਗ ਅਤੇ ਕੀਰਤਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਤਾਂ ਲਿਆ ਸੀ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਰਾਗ ਅਤੇ ਕੀਰਤਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੱਖਣ ਦੀ ਥਾਂ ਇਸ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਿਆਂਦਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕੀਰਤਨ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਪਿਛੇ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ, ਕੇਵਲ ਵੈਸ਼ਨਵਾਂ ਵਾਂਗ ਸਗੁਣਵਾਦੀ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਸਗੋਂ ਗਿਆਨ-ਭਾਵ ਇਕ ਸੁਰ ਹੋਕੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦੀ ਚਰਿਤ੍ਰ ਨੂੰ ਬਿੰਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਉਹ ਰਾਗਾਂ ਦੇ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਚੌਧਵੀਂ ਪੰਦਰਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਉਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ-ਬੱਧ ਰਾਗਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਢਿੱਲਾ ਪੈਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਉਤਰੀ-ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਮੁਸਲਿਮ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਭਾਰਤੀ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਕਲਾ ਉਤੇ ਪੈਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਸੀ। ਸੂਫ਼ੀ ਲੋਕ ਤਾਂ ਭਾਰਤੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਮੀਪ ਜਾ ਚੁਕੇ ਸਨ। ਭਾਰਤੀ ਮੁਸਲਿਮ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸਾਂਝ ਸਦਕੇ ਹੀ ਪਿਛੋਂ ਜਾਕੇ ਮੁਗਲਾਂ ਸਮੇਂ 'ਦਰਬਾਰੀ' ਰਾਗ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਹੋਇਆ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਤਮ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚੋਂ ਗਿਣਿਆ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਿਆ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਾਰਤੀ ਰਾਗਾਂ ਉੱਤੇ ਹੀ ਅਰਬ ਦੇਸਾਂ ਦੇ ਰਾਗਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਣ ਲੱਗ ਪਿਆ ਜਿਵੇਂ ਹੁਸੈਨੀ, ਜ਼ੰਗੁਲ (Zangula), ਹੇਜ਼ਾਜ (Hazaj), ਨੌਰੋਜ਼ (Nowroz), ਸ਼ਹਾਨਾ (Shahana) ਆਦਿ ਰਾਗ ਭਾਰਤੀ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਸਮਿਲਿਤ ਹੋ ਗਏ। ਕਲਾ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਵ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਦੇਸ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅੰਦਰ ਨਾ ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਹਰ ਥਾਂ ਹੀ ਫੈਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਅਰਬ ਦੇਸ ਦੀ ਸੰਗੀਤ-ਕਲਾ ਉਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸੰਗੀਤ-ਕਲਾ ਵਿਚ ਵੀ ਅਭੇਦਤ ਹੋ ਗਈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਤਰੀ ਭਾਰਤ ਦੀ ਸੰਗੀਤ-ਕਲਾ ਵਿਚ ਮੁਸਲਿਮ ਸੰਗੀਤ ਦੇ ਸਰਵਉਤਮ ਪੱਖ ਸੰਮਿਲਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਤਰੀ ਭਾਰਤੀ ਸੰਗੀਤਕਲਾ ਅਤਿਅੰਤ ਹੀ ਅਮੀਰ ਅਤੇ ਰੰਗੀਣ ਬਣ ਗਈ।[2] ਭਾਰਤੀ ਮੁਸਲਿਮ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਸਾਂਝ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਉਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਨੇ ਵੀ ਰਾਗਾਂ ਦੇ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ-ਬੱਧ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕ੍ਰਾਂਤੀ ਲਿਆਂਦੀ ਹੈ। ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਭਗਤਾਂ ਨੇ ਆਪੋ ਆਪਣੀਆਂ ਦੇਸ-ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਸੰਗੀਤ ਨੂੰ ਵੀ

---

1. ਪੁਸ਼ਟੀ ਲਈ ਵੇਖੋ :

   Swami Prajnanananda, *'Historical Development of Indian Music'*, p. 195.

2. ਪੁਸ਼ਟੀ ਲਈ ਵੇਖੋ :

   O Gosvami, *'The Story of Indian Music'*, p. 275.

ਆਪਣੀ ਹੀ ਇਲਾਕਾਈ ਸ਼ੈਲੀ ਵਿਚ ਢਾਲ ਲਿਆ[1] ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਸੰਗੀਤ ਦੀਆਂ ਸੀਮਤ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅਸੀਮਤਾ ਵਲ ਮੌਲਣ ਲੱਗ ਪਈਆਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਵੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਵਾਸੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਭਾਰਤੀ ਰਾਗਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੇਸ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੁਭਾਵ ਅਨੁਸਾਰੀ ਕਰ ਲਿਆ। ਰਾਗਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਸੁਭਾਵ ਅਨੁਕੂਲ ਢਾਲ ਲੈਣਾ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਕਲਾ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਹੀ ਪਾਲਣਾ ਹੈ।

ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਆਮ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਉਤਰੀ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕਈ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਆਪੋ ਵਿਚ ਸੰਮਿਲਤ ਹੁੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਆਵਸ਼ੱਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਨਾਤਨੀ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਸ਼ੈਲੀ ਸਮਾਜ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਾਲ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਹੋਵੇ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸੰਗੀਤ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਆਮ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਵਿੱਥ ਪਾਕੇ ਕੇਵਲ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਤੀਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੋਕੇ ਰਹਿ ਜਾਵੇ। ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਅਗੇ ਅਨਿਕ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿਚ ਆਈਆਂ ਹਨ, ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਵੀ ਦੇਸ ਦੇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬਦਲਦੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ-ਬੱਧ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦੇਸ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਅਨੁਕੂਲ ਢਾਲ ਕੇ ਲੋਕ-ਪੱਧਰ ਤੇ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਭਾਰਤੀ ਰਾਗ-ਖੇਤਰ ਵਿਚ ਇਕ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਸਾਰੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਸਾਮੂਹਿਕ ਬਿੰਬ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਖੁਸਰੋ ਨੇ ਬਹਾਰ (Bahar), ਸਾਜ਼ਗੀਰੀ (Sajgiri), ਜ਼ੀਲਫ਼ (Zeelaf) ਆਦਿ ਰਾਗਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਮੌਲਿਕ ਰਾਗ 'ਮਾਝ' ਦੇ ਵੀ ਕਰਤਾਰੀ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਇਉਂ ਸਾਰਿਆਂ ਰਾਗਾਂ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲ ਲੈਣ ਦੀ ਪਰਿਵਿਰਤੀ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ 'ਗੁਰਮਤਿ ਸੰਗੀਤ' ਦੀ ਪਰਿਪਾਟੀ ਆਰੰਭ ਕਰ ਦਿੱਤੀ, ਜਿਸ ਦੀ ਭਾਰਤੀ ਸੰਗੀਤ-ਇਤਿਹਾਸ ਵਿਚ ਇਕ ਨਵੇਕਲੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਥਾਂ ਹੈ।

---

1. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 270.

ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ

"ਖਤ੍ਰੀਆ ਤਾ ਧਰਮੁ ਛੋਡਿਆ ਮਲੇਛ ਭਾਖਿਆ ਗਹੀ॥
ਸ੍ਰਿਸਟਿ ਸਭ ਇਕ ਵਰਨ ਹੋਈ ਧਰਮ ਦੀ ਗਤਿ ਰਹੀ॥"

– ਮ. ੧, ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ, ਪਦੇ, ਘਰੁ.

ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ 'ਅੰਤ ਨ ਪਾਏ ਜਾਹਿ' ਜਾਂ 'ਬਹੁਤਾ ਕਹੀਐ ਬਹੁਤਾ ਹੋਇ'[1] ਵਾਲੀ ਅਕੱਥ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। 'ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸੰਬੰਧੀ, ਜੇ ਕੋ ਕਹੈ' ਉਸ ਦਾ ਹਾਲ 'ਪਿਛੈ ਪਛੁਤਾਇ'[2] ਵਾਲਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਗਟਾ-ਮਾਧਿਅਮ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਲਈ ਸੀਮਤ ਅਤੇ ਅਸਮਰਥ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਕਵੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ-ਮਾਧਿਅਮ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਸੰਪੂਰਣ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਵੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਸੰਪੂਰਣ ਮਾਧਿਅਮ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਮਾਧਿਅਮ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਨਾ ਤਾਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਵਾਂਗ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਸੂਰੂਪ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਦਾ ਅਨੁਕਰਣ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ।[3] ਕਠ-ਉਪਨਿਸ਼ਦ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਜਾਂ ਪਰਮ-ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਸੂਰੂਪ ਹੋਣ ਨਾਲੋਂ ਕੇਵਲ ਉਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦਾ ਸੰਪੂਰਣ ਮਾਧਿਅਮ-ਰੂਪ ਹੀ ਧਾਰਦੀ ਹੈ।[4] ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਭਾਰਤ ਦਾ ਸਰਵ-ਉਤਮ ਮੁਨੀ ਸ਼ੰਕਰ ਆਚਾਰੀਆ ਆਪਣੇ ਸੁਪ੍ਰਸਿੱਧ ਗ੍ਰੰਥ 'ਬ੍ਰਹਮ-ਸੂਤਰ ਭਾਸ਼' ਵਿਚ ਵੇਦਾਂ, ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਆਦਿ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਾਧਿਅਮ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਸੀਮਤ ਅਤੇ ਅਸੰਪੂਰਣ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।[5] ਡਾ. ਰਾਧਾ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨਨ ਸਪੱਸ਼ਟ ਭਾਂਤ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਦਾ ਸੀਮਤ ਸਾਧਨ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਦੂਜੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਤੋਂ ਅਸਮਰਥ ਹਾਂ।[6] ਪਰ ਇਸ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ

---

1. ਮ. ੧, ਜਪੁ, ਪਉੜੀ ੨੪.
2. ਉਹੀ।
3. Andre Martinet. *'Elements of General Linguistics'*. Faber and Faber Ltd., London. 1962, p. 20.
4. 'Kath Upanishad', II. I. I.
5. *'The Brahma Sutra'*, Edited by Dr. S. Radhakrishnan, George Allen Unwin Ltd., London, 1960. p. 244.
6. Ibid., p. 243.

ਦੇ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਨਾਲੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਅਯੋਗ ਜਾਂ ਨਖਿੱਧ ਮਾਧਿਅਮ ਹੈ : ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਸੰਗੀਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਬਾਕੀ ਕੋਮਲ ਕਲਾਵਾਂ ਵਿਚੋਂ ਕੇਵਲ ਕਾਵਿ ਦੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਮਾਧਿਅਮ ਨੂੰ ਹੀ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਮਿਥਿਆ ਹੈ,[1] ਅਤੇ ਇਹ ਉਂਜ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਸਾਡੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਆਵੱਸ਼ਕ ਸੰਪੂਰਣ ਮਾਧਿਅਮ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।[2] ਪਰ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਦੇ ਇਸ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਮਾਧਿਅਮ ਦਾ ਜਦ ਕਵੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਦ ਉਹ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਸਾਧਾਰਣ ਸੀਮਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਚੀਰ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅਨੇਕ-ਪੱਖੀ, ਵਿਵਧ-ਅਰਥੀ ਭਾਵਾਂ ਦਾ ਪਾਸਾਰ ਕਰਕੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਭਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸ਼ਬਦ ਆਪਣੇ ਅਭਿਧਾ ਵਾਲੇ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲਖਣਾਂ ਅਤੇ ਵਿਅੰਜਨਾਂ ਵਾਲੇ ਅਰਥ ਦੇਣ ਲੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਨ। ਇਉਂ ਸ਼ਬਦ ਭਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਬਿੰਬ ਬਣਕੇ ਵਿਸ਼ੈ ਅਤੇ ਭਾਵ ਦੇ ਅਨੇਕ-ਪੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਬਿੰਬਣ-ਯੋਗ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਨਿਸਚਿਤ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਬ੍ਰਹਮ-ਸੁਰੂਪ' ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਕੇ ਜਿਵੇਂ 'ੴ',[3] 'ਨਾਮ',[4] 'ਸ਼ਬਦ',[5] 'ਰਾਮ',[6] 'ਸਾਹਿਬ',[7] 'ਪਾਤਸਾਹ',[8] ਆਦਿ (ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰ ਆਏ ਹਾਂ) ਵਿਸ਼ਾਲਤਰ ਅਰਥ ਦੇਣ ਲੱਗ ਪਏ ਹਨ। ਏਥੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਨਾਂ ਕੇਵਲ ਅਰਥ-ਪਾਸਾਰ ਹੀ ਹੋਇਆ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ ਜਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਸੀਮਤ ਮਾਧਿਅਮ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾਲ ਕਰਕੇ ਵਿਸ਼ੈ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਨੂੰ ਲਗਭਗ ਸੰਪੂਰਣ-ਸਹਿਤ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਦਾ ਚੰਗੇਰਾ ਉਦਮ ਕਰ ਵਿਖਾਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ

---

1. "*The Brahma Sutra*', Edited by Dr. S. Radhakrishnan, George Allen Unwin Ltd., London 1960, p. 244.
2. "The truth of the matter is that language is an essentially perfect means of expression and communication among every known people." 'Encyclopaedia of the Social Sciences', Vol. IX, p. 155.
3. "ੴ" ਮ. ੧, ਜਪੁ ਮੂਲਮੰਤਰ।
4. "ਨਾਮਿ ਰਤੇ ਗੁਰਿ ਪੂਰੇ ਰਾਖੇ ਨਾਨਕ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਏ॥"- ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸੁ, ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ।
   "ਨਾਮੁ ਮਨਿ ਭਾਵੈ ਕਹੈ ਕਹਾਵੈ ਤਤੋ ਤਤੁ ਵਖਾਨੋ॥"
   - ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਚਉਤੁਕੀ, ਘਰੁ ੧.
5. (ੳ) "ਬਿਨੁ ਸਬਦੈ ਭੈ ਰਤਿਆ ਸਭ ਜੋਹੀ ਜਮ ਕਾਲਿ ਜੀਉ॥"
   - ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ, ਅਸਟਪਦੀ, ਘਰੁ ੬.
   (ਅ) "ਸਬਦਿ ਨਿਵਾਰੀ ਆਗਿ ਜੋਤਿ ਦੀਪਾਈਐ॥" - ਮ.੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਕਾਫੀ, ਘਰੁ ੧੦.
   (ੲ) "ਤਿਥੈ ਕਾਲੁ ਨ ਅਪੜੇ ਜਿਥੈ ਗੁਰ ਕਾ ਸਬਦੁ ਅਪਾਰੁ॥"
   - ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧.
6. "ਨਾਨਕ ਰਾਮ ਨਾਮੁ ਜਪਿ ਗੁਰਮੁਖਿ ਹਰਿ ਪਾਏ ਮਸਤਕਿ ਭਾਗਾ॥"
   - ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੋਰਠਿ, ਪੰਚ ਪਦੇ।
7. "ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬੁ ਮਨਿ ਵਸੈ ਸਚਾ ਨਾਵਣੁ ਹੋਇ॥" - ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।
8. "ਸੋ ਪਾਤਿਸਾਹੁ ਸਾਹਾ ਪਤਿਸਾਹਿਬੁ ਨਾਨਕ ਰਹਣੁ ਰਜਾਈ॥" - ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ, ਸੋਦਰੁ।

ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਹੀ ਬਖਸ਼ਦੇ ਹਨ ਸਗੋਂ ਇਸ ਨੂੰ 'ਬ੍ਰਹਮ-ਸ੍ਵਰੂਪ' ਜਾਂ 'ਪਰਮ-ਸਤਿ-ਸ੍ਵਰੂਪ'[1] ਵੀ ਬਣਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੇ ਮਾਧਿਅਮ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੈ ਦੇ ਹਾਣ ਦਾ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਏਥੇ ਸ਼ਬਦ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਨੂੰ ਬਣਦਾ ਬਣਦਾ ਆਪ ਹੀ 'ਪਰਮ-ਸਤਿ' ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੈ ਅਤੇ ਮਾਧਿਅਮ ਇਕ ਰੂਪ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਆਪਣੇ ਮਾਧਿਅਮ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੈ-ਰੂਪ ਬਣਾ ਦੇਣਾ ਵਾਸਤਵ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਕ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਿਕ ਚਮਤਕਾਰ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਨੂੰ ਵਧਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਭਾਸ਼ਾ : ਯੁੱਗ ਬਿੰਬ

ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਤੱਕ ਤਦ ਹੀ ਪਹੁੰਚਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਕਰ ਉਸ ਨੂੰ ਹਰ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ-ਸ੍ਰੋਤ ਦਾ ਪਤਾ ਹੋਵੇ। ਉਸ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤਮਾਨ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚੋਂ ਉਦੈ ਹੁੰਦੇ ਭਵਿਖਮਈ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋਵੇ। ਉਹ 'ਭਾਸ਼ਾ-ਚੇਤਨਤਾ' ਸੰਬੰਧੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਵੇ[2], ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਦਾ ਪਤਾ ਲਾ ਸਕੇ। ਭਾਸ਼ਾ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸੰਚਾਰ ਅਤੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਦਾ ਹੀ ਮਾਧਿਅਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[3] ਅਜ਼ਰਾ ਪਾਊਂਡ ਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਾਧਿਅਮ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[4] ਮਾਰਗ੍ਰੇਟ ਸ਼ਲੋਚ ਅਨੁਸਾਰ ਜੇ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਕੇਵਲ ਭਾਵ ਸੰਚਾਰ ਦਾ ਹੀ ਕੰਮ ਲੈਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਇਸ ਨੂੰ ਰੂਪ ਦੇਣ ਵਿਚ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[5] ਇਸ ਤੋਂ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਸਟੀਫ਼ਨ ਉਲਮਾਨ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਜੀਵਨ ਦੇ ਖਿੰਡਵੇਂ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਸਾਮੂਹ ਹੀ ਦਰਸਾਂਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਸ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਸੰਗਠਿਤ ਸਾਮੂਹਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਵਿਧੀ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।[6] ਸੋ ਇਸ ਪਰਿਣਾਮ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਬਾਹਰਗਤ ਮਾਧਿਅਮ ਨਾ ਰਹਿ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਅੰਤਰਗਤ ਅਤੇ ਬਾਹਰਗਤ, ਯਥਾਰਥ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬ ਵਿਚਕਾਰ ਇਕ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ-ਸੂਚਕ ਦਾ ਮਹਤ੍ਵ ਰਖਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਾ. ਆਈਨਸਟਾਇਨ ਦੇ ਸਾਪੇਖਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿਚ ਦੇਸ-ਕਾਲ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਾਜ-ਚਿੰਨ੍ਹ ਜਾਂ ਮਾਰਟਨ ਬਿਊਬਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਅਨੁਕੂਲ I-Thou-It ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਬੰਧ-ਸੂਚਕ ਹਨ ਜੋ ਅਖੰਡ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੋ ਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਏਕਤਾ ਸਥਿੱਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪੱਖਾਂ

---

1. "ਸਤਿਨਾਮ" - ਮ. ੧, ਜਪੁ, ਮੂਲ ਮੰਤਰ।
2. Vide, W.W. Blancke, *'General Principles of Language'*, Edited by Richard D. Abraham, D. C. Health and Company Boston, 1953, p. 231.
3. Ibid., p. 53.
4. Ezra Pound, *'A.B.C. of Reading'*, Faber and Faber, London, p. 32.
5. Margaret Schlauch, *'The Gift of Language'*, Dover Publication, INC, New York, 1955. p. 6-7.
6. Stephen Ullmann, *'Language and Style'*, Oxford Basil Blackwell, 1964, p. 4.

ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।[1] ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚਾਰ, ਸੰਚਾਰ ਅਤੇ ਅਭਿਵਿਅੰਜਨ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਸਾਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਆਦਿ ਵਿਵਿਧ ਜੀਵਨ-ਖੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮੋ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਦਾ ਬਿੰਬ ਉਜਾਗਰ ਕਰ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਬੈਂਜਮਿਨ ਲੀ ਵਾਰਫ਼ੇ 'ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ' ਵਾਤਾਵਰਣ ਦਾ ਸਾਮੂਹ' ਆਖਦਾ ਹੈ।[2] ਉਪਰੋਕਤ ਸਰਵੇਖਣ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਕੇਵਲ ਵਿਆਕਰਣ-ਨਿਯਮਾਂ ਤੀਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸਗੋਂ ਇਹ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਗਿਆਨ, ਦਰਸ਼ਨ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਸਾਮਾਜਿਕ, ਆਰਥਿਕ ਆਦਿ ਮਨੁੱਖੀ ਖੇਤਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਏ ਸੇ ਕਰਕੇ ਆਂਦਰੇ ਮਾਰਟੀਨੈਂਟ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਯੁੱਗ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਅਤੇ ਸਾਮਾਜਿਕ ਮੋੜਾਂ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ।[3] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਯੁੱਗ ਦਾ ਬਿੰਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਕਵੀ ਲਈ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੀਆਂ ਭਿੰਨ ਸਾਮਾਜਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ, ਵਿਵਧ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੋ ਰਹੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਬਹੁ-ਬਿਧ ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਖੇਤਰਾਂ ਦਾ ਗਿਆਤਾ ਵੀ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਗਿਆਨ-ਸ਼ੀਲ ਅਨੁਭਵ ਵੀ ਰੱਖਦਾ ਹੋਵੇ। ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਗਿਆਨ-ਸ਼ੀਲ ਅਨੁਭਵ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਮੀਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਿਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਜਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੇਲ ਜੋਲ ਨਾਲ ਵੱਧਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਦਾ ਕਰਤਵ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਵੀ ਔਖੇਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਸਾਧਾਰਣ ਮਨੁੱਖ ਤਾਂ ਕੇਵਲ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਨਿਸਚਿਤ ਅਰਥਾਂ ਤੀਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕਵੀ ਨੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ-ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਭਾਵਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਪਰੋਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਹੋਰ ਅਗਾਂਹ ਉਸ ਨੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਲਖਸ਼ਣਾਂ, ਵਿਅੰਜਨਾ, ਧੁਨੀ ਜਾਂ ਵਕ੍ਰੋਕਤੀ ਦੇ ਵਿਭਿੰਨ ਭੇਦਾਂ ਅਤੇ ਅਲੰਕਾਰਾਂ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਤਾਂ, ਉਪਮਾਵਾਂ, ਬਿੰਬਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਆਦਿ ਵਿਚ ਵੀ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਕਵੀ ਦੀ ਗਿਆਤ ਕੇਵਲ 'ਭਾਸ਼ਾ-ਚੇਤਨਤਾ' ਤੀਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸਗੋਂ ਉਸ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਵਿਧ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਵੀ ਆਵੱਸ਼ਕ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਵਿਭਿੰਨ ਗਿਆਨ-ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਜਿਵੇਂ ਵੇਦ, ਉਪਨਿਸ਼ਦ, ਗੀਤਾ, ਮਹਾਂ-ਭਾਰਤ, ਰਾਮਾਇਣ, ਖਟ-ਸ਼ਾਸਤਰ ਜਿਵੇਂ ਸਾਂਖ, ਮੀਮਾਂਸਾ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਕ, ਨਿਆਇ, ਯੋਗ, ਅਦ੍ਵੈਤਵਾਦ ਵੇਦਾਂਤ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਵੀ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਵਖੋ ਵਖਰੇ

---

1. Roman Jakobson and Morris Halle, Fundamentals of Language. Mouton Co. S-Graven hage, 1956, p. 61-62.
2. "It is more-over largely a matter of one especially cohesive aggregate of cultural phenomena that we call a language." Selected Writings of Benjamin Lee Whorfe, Edited by John B. Carroll. 'Language, Thought and Reality.' The Massachusetts Institute of Technology, 1962, p. 65.
3. Andre Martinet, '*Elements of General Languistics*', Faber and Faber Ltd., London. 1962, Preface, p. 11.

ਧਰਮਾਂ ਜਿਵੇਂ ਹਿੰਦੂ ਮੱਤ, ਜੈਨ ਮੱਤ, ਬੁੱਧ ਮੱਤ ਆਦਿ ਦਾ ਗਿਆਨ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂ ਵੈਸ਼ਨਵ, ਯੋਗੀ, ਸਿੱਧ, ਨਾਥ ਆਦਿ ਬਾਰੇ ਵੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰੋਂ ਆਏ ਬਾਕੀ ਧਰਮ ਜਿਵੇਂ ਇਸਲਾਮ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀ ਮੱਤ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸਾਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਭਾਰਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰੋਂ ਆਏ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਬਿੰਬ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ 'ਯੁੱਗ-ਬਿੰਬ' ਦਾ ਯੋਗ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਯੁੱਗ-ਬਿੰਬ ਬਣ ਜਾਣ ਦਾ ਕਾਰਣ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਿਚ ਕੀਤੀਆਂ ਉਦਾਸੀਆਂ ਦਾ ਹੀ ਫਲ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਾਰੇ ਭਾਰਤ ਦੀ ਅਤੇ ਕੁਝ ਕੁ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਅਰਬ ਦੇਸ (ਮੱਕਾ ਮਦੀਨਾ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਆਦਿ) ਅਤੇ ਅਫ਼ਗਾਨਿਸਤਾਨ, ਬਲੋਚਿਸਤਾਨ ਆਦਿ ਦੀ ਪੈਦਲ ਯਾਤਰਾ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਉਹ ਲੰਕਾ ਦੇਸ ਤੀਕ ਵੀ ਘੁੰਮ ਆਏ ਸਨ। ਭਾਰਤ ਦੀ ਉਤਰੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਲ ਸੁਮੇਰ ਪਰਬਤ ਦੇ ਸਿਧਾਂ ਨਾਥਾਂ ਨਾਲ 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਅਤੇ ਉਤਰ, ਪੂਰਬ ਤੇ ਦੱਖਣ ਵਲ ਉਹ ਬਨਾਰਸ, ਬੰਗਾਲ ਤੀਕ ਦੇਸ਼-ਰਟਨ ਕਰ ਆਏ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਵਿਚ ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਵਿਚ ਮੁੱਲਾਂ ਨਾਲ, ਹਰਿਦਵਾਰ ਅਤੇ ਬਨਾਰਸ ਵਿਚ ਪੰਡਿਤਾਂ ਨਾਲ, ਦੱਖਣ ਵਲ ਸਜਣ ਠੱਗ ਨਾਲ, ਨਰਬਦਾ ਨਦੀ ਤੇ ਸੰਨਿਆਸੀਆਂ ਨਾਲ, ਰਾਜਪੂਤਾਨੇ ਅਤੇ ਬੀਕਾਨੇਰ ਵਲ ਵੈਸ਼ਨਵਾਂ ਨਾਲ, ਕੁਰੂਕਸ਼ੇਤਰ ਵਿਚ ਵੈਸ਼ਨਵਾਂ ਅਤੇ ਪੰਡਿਤਾਂ ਨਾਲ, ਸੁਮੇਰ ਪਰਬਤਾਂ ਉਤੇ ਸਿਧਾਂ ਨਾਥਾਂ ਅਤੇ ਯੋਗੀਆਂ ਨਾਲ, ਜਗਨਨਾਥ ਪੁਰੀ ਵਿਚ ਆਰਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਹਿੰਦੂ ਧਰਮ ਦੇ ਆਗੂਆਂ ਨਾਲ ਅਤੇ ਮੱਕੇ ਮਦੀਨੇ ਵਿਚ ਕਾਜ਼ੀਆਂ ਆਦਿ ਨਾਲ ਗੋਸ਼ਟਾਂ ਕਰਦੇ ਰਹੇ ਸਨ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਨਾ ਕੇਵਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਦੇਸਾਂ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਆਦਿ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਹੀ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ਸਗੋਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਪੁਸਤਕ-ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਤੋਂ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਆਪ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਰਚਾਈ ਹੋਈ ਸੀ ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹੋ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਪ੍ਰਯਤਨ ਨਾਲੋਂ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਿਕ ਵਿਧੀ ਤੇ ਅਧਿਕ ਆਧਾਰਿਤ ਸੀ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਹੋਏ ਸ਼ਬਦ ਸਿਖੀ ਸਿਖਾਈ ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਂਗ ਬਣਾਉਟੀ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦੇ ਸਗੋਂ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਕ ਗ੍ਰਹਿਣ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਭਾਗ ਬਣ ਗਏ ਹਨ। ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਨਿਪੁੰਨ ਕਲਾਤਮਿਕ ਰਚਨਾ ਤਦ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਕਰ ਉਸ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਲਹਿਰ ਪ੍ਰਯਤਨ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਨਾਲੋਂ ਅਨੁਭਵ-ਆਧਾਰਿਤ ਸਹਿਜ-ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਵਿਚ ਵਗੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਭਾਗ ਬਣ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਚਮਤਕਾਰ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਣ ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਵਲ ਲੈ ਜਾਣ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਵੱਖ ਵੱਖ ਦੇਸ਼ਾਂ, ਧਰਮਾਂ, ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਵਿਵਿਧ ਸਮਾਜਿਕ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਬਿੰਬ ਵੀ ਲੁਪਤ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਏਥੇ ਅਸੀਂ ਜੇ ਵਿਸਤਾਰ-ਸਹਿਤ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸੰਕੇਤ ਸਹਿਤ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ

ਯੋਗ ਸਮਝਾਂਗੇ। ਨਿਮਨ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਯੁੱਗ ਦਾ ਬਿੰਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ :

ਪੌਰਾਣਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

'ਦੋਜਕੁ', 'ਭਿਸਤੁ', 'ਨਰਕ', 'ਸੁਰਗ', 'ਧਰਤੀ ਧਉਲ', 'ਦੇਵ ਦਾਨਵ', 'ਦਸਅਵਤਾਰ',[1] 'ਬ੍ਰਹਮਾ', 'ਬਿਸਨੁ', 'ਮਹੇਸ',[2] 'ਬਲਿਰਾਜਾ', 'ਹਰੀਚੰਦੁ' ਹਰਣਾਖਸੁ', 'ਪ੍ਰਹਲਾਦ', 'ਲੰਕਾ', 'ਸਰਸਬਾਹੁ', 'ਮਧੁਕੀਟ', 'ਮਹਿਖਾਸ', 'ਜਰਾਸੰਧਿ', 'ਕਾਲਜਮੁਨ', 'ਰਕਤਬੀਜ', 'ਕਾਲੁਨੇਮ', 'ਬੂਡਾ ਦੁਰਜੋਧਨੁ', 'ਜਨਮੇਜੈ', 'ਕੰਸੁ', 'ਚਾਂਡੂਰੁ', 'ਰਾਮ',[3] 'ਕਾਨੁ', 'ਗੋਪੀ', 'ਗਊ-ਗੁਆਲਾ', 'ਗਣ', 'ਗੰਧਰਬ',[4] 'ਰਾਵਣੁ', 'ਬਭੀਖਣ',[5] 'ਗੁਰ ਗੋਰਖ', 'ਪਾਰਬਤੀ', 'ਮਾਈ',[6] 'ਨਾਰਦ',[7] 'ਸਤਿਜੁਗਿ ਰਥੁ' 'ਤ੍ਰੇਤੇ ਰਥੁ', 'ਦੁਆਪੁਰਿਰਥੁ', 'ਕਲ ਜੁਗਿ ਰਥ',[8] 'ਅਜਰਾਈਲ'[9] ਆਦਿ।

ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

'ਸਾਸਤ ਬੇਦ', 'ਬ੍ਰਹਮ',[10] 'ਓਅੰਕਾਰਿ', 'ਏਕੰਕਾਰ', 'ਅਖਰ ਸੁਣਹੁ ਬੀਚਾਰੁ', 'ਮਾਇਆ', 'ਸਹਿਜ', 'ਅਜੋਨੀ', 'ਅਸਥਿਰ', 'ਚੀਤੁ', 'ਸਮਾਧਿ', 'ਮੁਕਤਿ', 'ਨਾਦ ਬੇਦ ਬੀਚਾਰੁ', 'ਗਿਆਨੁ', 'ਧਿਆਨੁ', 'ਸ਼ਬਦ', 'ਸਚੁ', 'ਨਾਮੁ', 'ਈਸਰ',[11] 'ਅਨਹਦ ਸ਼ਬਦ', 'ਸੁੰਨ', 'ਤੱਤ',[12] 'ਅਧਿਆਤਮ', 'ਨਿਰੰਜਨੁ',[13] 'ਰਜ', 'ਤਮ', 'ਸਤ',[14] 'ਸਤਿ, ਕਰਤਾ', 'ਅਕਾਲ', 'ਅਜੂਨੀ', 'ਸੈਭੰ', 'ਮੰਤੁ', 'ਗਿਆਨ ਖੰਡ', 'ਧਰਮ ਖੰਡ', 'ਕਰਮ ਖੰਡ', 'ਸਚ ਖੰਡਿ', 'ਅਨੰਦ',[15] 'ਵਾਦਿ ਵਿਰੋਧਿ'[16] 'ਆਤਮਾ ਪਰਮਾਤਮਾ',[17] 'ਅਸਟ ਦਸਾ ਖਟੁ ਤੀਨਿ ਉਪਾਏ', 'ਖਟ ਦਰਸ਼ਨ' 'ਅਜਪਾ ਜਾਪ'[18] ਆਦਿ।

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ ਦਖਣੀ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
4. ਮ. ੧ ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਹਲੇ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ
6. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
8. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ ਸਲੋਕ।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤਿਲੰਗ, ਘਰੁ ੧.
10. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਸਲੋਕ।
11. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰੁ।
12. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
13. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
14. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ।
15. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
16 ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
17. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਪਦੇ, ਘਰੁ ੨.
18. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਬਿਲਾਵਲੁ, ਥਿਤੀ ਘਰੁ ੧੦ ਜਤਿ।

ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ : (ਯੋਗੀ)

'ਕਵਨ ਤੁਮੇ ਕਿਆ ਨਾਉ ਤੁਮਾਰਾ ਕਉਨੁ ਮਾਰਗੁ ਕਉਨੁ ਸੁਆਓ', 'ਕਿਆ ਤੁਮਾਰਾ ਰਾਹੋ', 'ਚਰਪਟ ਬੋਲੈ', 'ਗੋਰਖ ਪੂਤ', 'ਜੋਗ ਜੁਗਤਿ', 'ਮੁੰਦ੍ਰਾ', 'ਝੋਲੀ ਖਿੰਥਾ', 'ਖਪਰੁ', 'ਜਾਗੋਟੀ', 'ਕਵਨ ਸੁ ਗੁਪਤਾ ਕਵਨੁ ਸੁ ਮੁਕਤਾ', 'ਕਿਸੁ ਵਖਰ ਕੇ ਤੁਮ ਵਣਜਾਰੇ', 'ਆਦਿ ਕਉ ਕਵਨੁ ਬੀਚਾਰੁ ਕਥੀਅਲੇ ਸੁੰਨ ਕਹਾ ਘਰ ਵਾਸੋ', 'ਜੋਗੀ', 'ਮੰਤ੍ਰਿ ਮਸਾਣਿ', 'ਅਸਟ ਸਿਧੀ', 'ਸਚ ਸੁਧੀ', 'ਪਰਵਿਰਤ', 'ਨਰਵਿਰਤ', 'ਬਾਰਹ ਮਹਿ ਜੋਗੀ ਭਰਮਾਏ ਸੰਨਿਆਸੀ ਛਿਅ ਚਾਰਿ', 'ਕਵਨ ਗੁਫਾ ਜਿਤੁ ਰਹੈ ਅਵਾਹਨੁ', 'ਅੰਤਰਿ ਸੁੰਨੰ ਬਾਹਰਿ ਸੁੰਨੰ ਤ੍ਰਿਭਵਣ ਸੁੰਨ ਮਸੁੰਨੰ', 'ਅਲਖੰ', 'ਸੁਖਮਨਾ ਇੜਾ ਪਿੰਗੁਲਾ ਬੁਝੈ', 'ਨਾਭਿ ਕਮਲੁ', 'ਅਸਥੰਭੁ', 'ਸਾਧਿਕ ਸਿਧ',[1] 'ਜੋਗੀ ਗਿਰਹੀ ਜਟਾ ਬਿਭੂਤ', 'ਕਨਿ ਮੁਦ੍ਰਾ ਪਾਈ',[2] 'ਸਿੰਙੀ ਬਾਜੈ', 'ਝੋਲੀ', 'ਸੁਰਤ', 'ਤਾੜੀ', 'ਧਿਆਨੁ', 'ਮਾਛਿੰਦ੍ਰਾ', 'ਅਉਧੂ', 'ਜਗੋਟਾ',[3] 'ਤ੍ਰਿਬਿਧਿ ਜੋਗਾ', 'ਨਉ ਨਿਧਿ',[4] ਕਿੰਗੁਰੀ ਵਾਈ',[5] ਆਦਿ।

ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

'ਸੂਤ ਜਨੇਊ ਪੜਿ ਗਲਿ ਪਾਵੈ', 'ਫੇਰੇ ਤਸਬੀ', 'ਮੂਡ ਮੁੰਡਾਈ', 'ਨਾਤਾ ਧੋਤਾ', 'ਉਦਾਸੀ',[6] 'ਦਇਆ', 'ਦਾਨ', 'ਦਾਤਾ', 'ਦਾਤਾਰ', 'ਦਇਆਲ', 'ਲੇਖੁ', 'ਨਦਰਿ',[7] 'ਜਪੈ', 'ਜਪਮਾਲੀ',[8] 'ਜਪੁ', 'ਪਤਿ ਵਿਣੁ ਪੂਜਾ ਸਤਿ ਵਿਣੁ ਸੰਜਮੁ ਜਤ ਵਿਣੁ ਕਾਹੇ ਜਨੇਊ', 'ਨਾਵਹੁ ਧੋਵਹੁ ਤਿਲਕ ਚੜਾਵਹੁ ਸੁਚ ਵਿਣ ਸੋਚ ਨ ਹੋਈ', 'ਭਸਮ ਚੜਾਇ ਕਰਹਿ ਪਾਖੰਡ', 'ਵਿਣ ਕਰਮਾਂ', 'ਪੂਜੇ ਸੈਲਾ', 'ਰਿਧਿ ਸਿਧਿ ਬੁਧਿ ਗਿਆਨ ਗੁਰੂ',[9] 'ਮੁਰਾਰੀ', 'ਸੰਤ', 'ਪ੍ਰਭੂ', 'ਸੰਗਤਿ', 'ਗੁਰਮੁਖਿ', 'ਜਗਦੀਸ',[10] 'ਪੁੰਨਦਾਨ',[11] 'ਕਰਮ ਧਰਮ', 'ਹੋਮ ਜਗ', 'ਸਿਵ ਸ਼ਕਤੀ',[12] 'ਅਲਾਹੁ', 'ਕਾਦਰੁ', 'ਕਰਣਹਾਰ', 'ਕਰੀਮੁ', 'ਰਹੀਮ',[13] 'ਮਸੀਤਿ', 'ਮੁਸਲਾ', 'ਧਰਮ' 'ਸੁੰਨਿਤ', 'ਰੋਜਾ',

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ।
2. ਉਹੀ, ਸਲੋਕ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਚਉਪਦੇ।
4. ਉਹੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
5. ਉਹੀ, ਦਖਣੀ।
6. ਉਹੀ, ਸਲੋਕ।
7. ਉਹੀ, ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰੁ।
8. ਉਹੀ, ਚਉਪਦੇ ਘਰੁ ੧.
9. ਉਹੀ, ਅਸਟਪਦੀਆ।
10. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
11. ਉਹੀ, ਗਉੜੀ।
12. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ।
13. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।

'ਕਾਬਾ', 'ਤਸਬੀ', 'ਪੰਜ ਨਿਵਾਜਾ', 'ਖੁਦਾਇ', 'ਕਲਮਾ', 'ਅਵਲਿ ਅਉਲਿ ਦੀਨੁ', 'ਰਜਾਇ',[1] 'ਕੁਫਰ', 'ਕੁਫਰਾਣੈ', 'ਸੁਬਾਹਾਨੁ', 'ਦੀਵਾਨਿ',[2] 'ਸਰੀਅਤਿ',[3] 'ਕਬੀਰ', 'ਪਰਵਦਗਾਰ', 'ਫਾਨੀ',[4] 'ਅਗਦੁ ਪੜੈ', 'ਸੈਤਾਨ',[5] ਆਦਿ।

ਧਰਮ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਅਕਤੀ :

'ਸਿਧ', 'ਸਾਧਿਕ', 'ਮੁਨਿ', 'ਦੇਵ',[6] 'ਬੈਰਾਗੀ',[7] 'ਮੁਲਾ', 'ਕਾਜੀ', 'ਸੇਖੁ', 'ਮਸਾਇਕੁ', 'ਹਾਜੀ',[8] 'ਪੀਰੈ', 'ਪੀਰ'[9] ਆਦਿ।

ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਪਰਦਾਇਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

'ਹਿੰਦੂ', 'ਮੁਸਲਮਾਨ',[10] 'ਪੰਡਿਤੁ',[11] 'ਉਦਾਸੀ', 'ਸਿਧ', 'ਸਾਧਿਕ', 'ਜੋਗੀ', 'ਪੀਰ', 'ਅਉਧੂਤ', 'ਭਗਤਿ', 'ਖਤ੍ਰੀ', 'ਬ੍ਰਾਹਮਣ', 'ਸੂਦ', 'ਵੈਸੁ',[12] ਆਦਿ।

ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪੱਖ :

'ਗੋਰਖ', 'ਚਰਪਟ', 'ਇੰਦ੍ਰ', 'ਪਰਸਰਾਮ', 'ਰਾਮ', 'ਸੀਤਾ', 'ਲਖਮਣੁ', 'ਦਹਸਿਰੁ', 'ਪਾਂਡਵ', 'ਗੋਪਾਲਾ',[13] 'ਮਾਛਿੰਦ੍ਰਾ',[14] 'ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ',[15] ਆਦਿ।

ਸਾਮਾਜਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

'ਵਢੀ ਲੈ ਕੇ ਹਕ ਗਵਾਏ',[16] 'ਬਹੁਤੇ ਵੇਸ ਕਰੇ ਕੂੜਿਆਰਿ',[17] 'ਪਤੁ ਝੋਲੀ ਮੰਗਣ', 'ਭੀਖਿਆ',[18] 'ਜਾ ਸਿਦਕਾਰੈ ਪਵੈ ਜੰਜੀਰੀ ਤਾ ਚਾਕਰ ਹਥਹੁ ਮਰਣਾ',[19] ਪੂੰਜੀ, 'ਤਾਜੀ ਤੁਰਕੀ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।
2. ਉਹੀ, ਵਾਰ, ਪਉੜੀ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤਿਲੰਗ, ਘਰੁ ੧.
5. ਉਹੀ, ਪਦੇ।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
7. ਉਹੀ, ਦਖਣੀ।
8. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਸਲੋਕ।
10. ਉਹੀ।
11. ਉਹੀ, ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰੁ।
12. ਉਹੀ, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੧.
13. ਉਹੀ, ਸਲੋਕ।
14. ਉਹੀ, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੧.
15. ਉਹੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
16. ਉਹੀ, ਸਲੋਕ।
17. ਉਹੀ, ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰੁ।
18. ਉਹੀ, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੧.
19. ਉਹੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।

ਸੁਇਨਾ ਰੁਪਾ ਕਪੜਾ', 'ਕੂਜਾ ਮੇਵਾ',[1] 'ਜੁਆਰੀ',[2] 'ਖੇਲੈ', 'ਨਟੂਆ',[3] 'ਮੂਰਖ', 'ਅੰਧਘੋਰ', 'ਚੋਰ', 'ਹਰਾਮਖੋਰ', 'ਗਲਵਢ', 'ਹਤਿਆ ਕਮਾਹਿ', 'ਨਿੰਦਕ', 'ਖੇਹ', 'ਮੂਤ ਪਲੀਤੀ', 'ਸਾਬੂਣ', 'ਜਤੀ', 'ਸਤੀ', 'ਸੰਤੋਖੀ', 'ਸਾਧ', 'ਵੀਰ', 'ਜੋਧ', 'ਮਹਾਬਲ ਸੂਰਾ', 'ਨਾਥ'[4] 'ਕੁਤਾ', 'ਚੂਹੜਾ', 'ਠਗਿ', 'ਮੁਰਦਾਰ', 'ਕੂੜ', 'ਚੰਡਾਲੁ', 'ਘੋੜੇ', 'ਕਮਰਬੰਦ', 'ਗੁਣਵੰਤੀ', 'ਅਉਗਣਵੰਤੀ',[5] 'ਜਾਲ',[6] ਆਦਿ।

ਵਿਵਹਾਰਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

'ਵਣਜੁ', 'ਵਪਾਰੁ', 'ਵਾਪਾਰੀ',[7] 'ਖੇਤੀ ਵਣਜੁ', 'ਬੀਜ ਕੀ ਪੋਟ',[8] 'ਸਉਦਾ' 'ਤੋਲਿ ਤੋਲੈ', 'ਭੰਡਾਰੈ', 'ਚੋਰ', 'ਗਾਹਕ', 'ਵੇਚੀਐ', 'ਮੋਲਿ', 'ਅਮੋਲੁ', 'ਪੂਰਾ ਤੋਲੁ',[9] 'ਪੂੰਜੀ', 'ਤਰਾਜੀ', 'ਤੋਲਸੀ', 'ਤੁਲਾਇਸੀ', 'ਤੁਲਾਏ',[10] 'ਹਾਲੀ', 'ਕਿਰਸਾਣੀ', 'ਖੇਤ', 'ਬੀਜ', 'ਸੁਹਾਗਾ'[11] ਆਦਿ।

ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

'ਰਾਜੇ',[12] 'ਰਾਇ', 'ਰੰਕ',[13] 'ਤਖਤਿ', 'ਮਹਲੀ',[14] 'ਹੈਵਰ', 'ਗੈਵਰ', 'ਨੇਜੇ', 'ਵਾਜੇ', 'ਲਸਕਰ', 'ਨੇਬ', 'ਖਾਵਸੀ', 'ਤਾਜ', 'ਕੁਲਹ', 'ਛਤ੍ਰ', 'ਖਾਨ', 'ਰਾਜਾ', 'ਸਲਾਮੁ', 'ਸੁਲਤਾਨ', 'ਖਾਨ', 'ਬਾਦਸਾਹ', 'ਚਉਧਰੀ', 'ਰਯਤਿ', 'ਮਹਰ', 'ਮੁਕਦਮ', 'ਸਿਕਦਾਰੈ', 'ਹੁਕਮਿ', 'ਸਾਹਿਬ',[15] 'ਦੀਬਾਣੁ', 'ਫੁਰਮਾਣੁ', 'ਜਰ', 'ਰਾਜਿ ਮਾਲਿ'[16] ਆਦਿ।

ਸੌਂਦਰਯਮਈ ਅਤੇ ਰੋਮਾਂਸਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

'ਪ੍ਰੀਤਮ', 'ਪ੍ਰੀਤਿ', 'ਪਿਆਰ',[17] 'ਕਾਨੀ ਕੁੰਡਲ ਗਲਿ ਮੋਤੀਅਨ ਕੀ ਮਾਲਾ', 'ਲਾਲ ਨਿਹਾਲੀ ਫੂਲ ਗੁਲਾਲਾ', 'ਨੈਨ ਸਲੋਨੀ ਸੁੰਦਰ ਨਾਰੀ', 'ਸੀਗਾਰ', 'ਸੇਜ', 'ਚੋਆ ਚੰਦਨ ਅਗਰ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ ਚੇਤੀ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
4. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਘਰੁ, ਪਦੇ।
6. ਉਹੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ।
8. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ ਦਖਣੀ, ਪਦੇ।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ।
10. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
11. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੋਰਠਿ, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੧.
12. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਸਲੋਕ।
13. ਉਹੀ, ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ।
14. ਉਹੀ, ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ।
15. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
16. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
17. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ।

ਕਪੂਰਿ',[1] 'ਮੁੰਧ', 'ਧਨ', 'ਕੰਤ', 'ਪਿਰ', 'ਜੋਬਨਿ', 'ਦੁਧਾ ਥਣੀ ਨ ਆਵਏ', 'ਪ੍ਰੀਤਿ ਪਿਆਰੁ', 'ਸਹੇਲੀਆ', 'ਸਹੁ', 'ਸਖੀ', 'ਸਾਜਨ', 'ਮੰਗਲ ਗਾਇਆ', 'ਪ੍ਰੇਮਿ', 'ਸਾਧਨ', 'ਰਸ ਭਿੰਨੀਆਂ',[2] 'ਮੋਹਣੀ',[3] 'ਰਸ ਭਿੰਨੇ ਪ੍ਰੀਤਮ', 'ਸੋਹਾਗਣਿ',[4] 'ਨੈਣ ਸਲੋਨੜੀਏ', 'ਮੁੰਧ ਨੈਣ ਭਰੇਂਦੀ', 'ਮੋਹਨਿ ਮੋਹਿ',[5] 'ਬੈਰਾਗਣ' 'ਬਨਜਾਰਨਿ', 'ਦਰਸਨਿ ਰੂਪ ਅਪਾਰੁ', 'ਉਰਵਾਰਿ ਪਾਰਿ ਮੇਰਾ ਸਹੁ ਵਸੈ ਹਉ ਮਿਲਉਗੀ ਬਾਹ ਪਸਾਰਿ',[6] 'ਕਸਤੂਰਿ ਕੁੰਗੂ', 'ਚੰਦਨਿ', 'ਹੀਰੇ', 'ਲਾਲ', 'ਪਲਘਿ ਲਾਲ ਜੜਾਉ', 'ਮੋਹਣੀ ਮੁਖ ਮਣੀ', 'ਅਗਰਿ ਵਾਸੁ', 'ਕੰਚਨ ਕੋਟਿ ਰੀਸਾਲ',[7] 'ਪਿਰੁ ਰੀਸਾਲੂ', 'ਮਸਤਕਿ ਮਣੀ ਪਿਆਰੁ', 'ਪਿਰ ਰਲੀਆ', 'ਰਸਿ ਮਾਣਸੀ', 'ਪਿਰ ਭਾਵੈ', 'ਪਿਰ ਸਲਾਹੀ', 'ਨਾਰਿ ਸੁਹਾਵਣੀ',[8] 'ਆਰਸੀਆਂ', 'ਬੰਕੈ', 'ਪਾਨ',[9] 'ਬੰਕੇ ਲੋਇਣ', 'ਦੰਤ ਰੀਸਾਲਾ', 'ਸੋਹਣੇ ਨਕ', 'ਲੰਮੜੇ ਵਾਲਾ', 'ਕੰਚਨ ਕਾਇਆ', 'ਸੋਇਨੇ ਕੀ ਢਾਲਾ', 'ਚਾਲ ਸੁਹਾਵੀ', 'ਮਧੁਰਾੜੀ ਬਾਣੀ', 'ਤਰਲਾ ਜੁਆਣੀ',[10] ਆਦਿ।

ਵਿਦਿਅਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

'ਬਿਦਿਆ', 'ਪੜਿਆ', 'ਪਾਧਾ',[11] 'ਪੜਤਾ', 'ਸਹਸਾਕਿਰਤੀ', 'ਪੁਰਾਨਾ', 'ਕਾਗਦੁ', 'ਗੁਰ', 'ਚੇਲਾ',[12] 'ਬੇਦ', 'ਅਥਰਬਣੁ', 'ਬੇਦ', 'ਕਤੇਬ', 'ਕੁਰਾਣ', 'ਪੁਰਾਣ', 'ਵਾਚੈ ਵਾਦੁ ਨ ਬੇਦੁ ਬੀਚਾਰੈ', 'ਗਿਆਨ', 'ਪਾਠ ਪੜੇ',[13] 'ਸਾਮ ਵੇਦ',[14] 'ਪੋਥੀਆਂ'[15] ਆਦਿ।

ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

'ਦੁਬਿਧਾ',[16] 'ਅੰਤਰਿ', 'ਚਿੰਤਾ', 'ਗਰਬੁ ਨਿਵਾਰਿ',[17] 'ਤ੍ਰਿਸਨਾ', 'ਕਾਮ', 'ਕ੍ਰੋਧ', 'ਅਹੰਕਾਰ',[18] 'ਤਮਾਇ'[19] ਆਦਿ।

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ ਪੂਰਬੀ, ਛੰਤ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤੁਖਾਰੀ, ਬਾਰਾਮਾਹ।
5. ਉਹੀ, ਬਾਰਾਮਾਹ, ਛੰਤ।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ ਬੈਰਾਗਣ।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਪਦੇ, ਘਰੁ ੧.
8. ਉਹੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧.
9. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
10. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਵਡਹੰਸੁ, ਛੰਤ।
11. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ।
12. ਉਹੀ, ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੧.
13. ਉਹੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
14. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ।
15. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
16. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰੁ।
17. ਉਹੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
18. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
19. ਮ. ੧, ਜਪੁ।

ਘਰੇਲੂ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

'ਸਾਸ'[1], 'ਦੋਹਾਗਣੀ', 'ਖਸਮਹੁ', 'ਨਿਮਾਣੀਆ', 'ਕਾਮਣੀ', 'ਵਿਟਹੁ', 'ਘੁਮਾਇਆ', 'ਭਾਂਡੇ',[2] 'ਮਿਤ੍ਰਾ', 'ਬਾਲਕ', 'ਮਾਤ', 'ਪਿਤਾ', 'ਬਿਰਧਿ',[3] 'ਥਣ ਦੁਧਿ', 'ਮਾਇ ਬਾਪ', 'ਭਾਭੀ', 'ਬੇਬ', 'ਘਰ', 'ਬੁਢੇਪਾ',[4] 'ਭੋਗੇ', 'ਦੋਖ', 'ਰੋਗ', 'ਪਾਪ', 'ਸੁਖਹੁ', 'ਸੋਗ', 'ਵਿਜੋਗ', 'ਝਗੜਾ',[5] 'ਰਤੇ', 'ਕਪੜੇ', 'ਜਾਮਾ', 'ਪਲੀਤ', 'ਮੇਵਾ', 'ਘਿਉ', 'ਗੁੜ', 'ਮਿਠਾ', 'ਮੈਦਾ', 'ਮਾਸੁ', 'ਭੋਗ ਬਿਲਾਸ', 'ਭੋਜਨ', 'ਪਾਣੀ', 'ਪੀਵਾ',[6] 'ਖਾਣਾ', 'ਪਾਣੀ', 'ਹਸਣਾ',[7] 'ਦੁਧ', 'ਧੇਨ', 'ਕੋਠੀ', 'ਜੀਭ', 'ਧੋਤੀ', 'ਕਾਚੀ ਗਾਗਰਿ', 'ਸਾਸ', 'ਸਖੀ', 'ਸਾਜਨੀ', 'ਮੀਤਾ',[8] 'ਘੁੰਘਰੂ', 'ਵਾਜੇ', 'ਪੇਵਕੜੈ', 'ਇਆਣੀ'[9] 'ਰੋਟੀਆਂ', 'ਕੋਲੂ', 'ਚਰਖਾ',[10] 'ਕੁਮਿਆਰ', 'ਇਟਾਂ', 'ਅੰਗਿਆਰ', 'ਮੀਆਂ', 'ਬੀਬੀ', 'ਦੋਸਤੀ',[11] 'ਜੰਞ',[12] 'ਜਾਰਾ', 'ਰੰਡੀਆ', 'ਪਾਹੁਣਾ'[13] ਆਦਿ।

ਰੁੱਤਾਂ ਮਹੀਨਿਆਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

'ਬਸੰਤ', 'ਚੇਤੁ', 'ਵੈਸਾਖੁ', 'ਜੇਠੁ', 'ਆਸਾੜੁ', 'ਸਾਵਣਿ', 'ਭਾਦਉ', 'ਅਸੁਨਿ', 'ਕਤਕਿ', 'ਮੰਘਰ', 'ਪੋਖਿ', 'ਮਾਘਿ', 'ਫਲਗੁਨਿ',[14] 'ਪਹਿਲੈ ਪਹਰੈ', 'ਦੂਜਾ ਪਹਰੁ', 'ਤੀਜਾ ਪਹਰੁ', 'ਚਉਥਾ ਪਹਰੁ'[15] ਆਦਿ।

ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

'ਚੰਦ', 'ਤਾਰੇ', 'ਦਿਨੀਆਰੁ', 'ਧਰਤੀ', 'ਪਉਣ'[16] 'ਪਾਣੀ', 'ਅਗਨੀ'[17] 'ਆਕਾਸਿ',

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ ਦੁਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ, ਪਹਰੇ ਘਰੁ ੧.
4. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ, ਪਉੜੀ।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪਦੇ।
8. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ, ਪੰਚਪਦੇ।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ, ਪਦੇ।
10. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।
11. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ, ਪਉੜੀ।
12. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤਿਲੰਗ, ਪਦੇ।
13. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਸਲੋਕ।
14. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤੁਖਾਰੀ, ਬਾਰਾਮਾਹ।
15. ਉਹੀ।
16. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
17. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਪਦੇ।

'ਪਾਤਾਲ'[1] 'ਗਗਨਾ', 'ਦਿਨ', 'ਰੈਨਿ', 'ਸੂਰਜ', 'ਜਲ ਥਲ', 'ਤ੍ਰਿਭਵਣ',[2] 'ਦਾਮਨਿ ਚਮਕਿ',[3] 'ਭ੍ਰਿੰਗ', 'ਪਤੰਗ', 'ਕੁੰਚਰੁ', 'ਮੀਨਾ', 'ਮਿਰਗੁ', 'ਚਾਤ੍ਰਿਕ'[4] 'ਕੋਕਿਲ', 'ਬੂੰਦ', 'ਅੰਮ੍ਰਿਤ', 'ਘਨ', 'ਵਰਸੈ', 'ਭ੍ਵਰ', 'ਬਨ', 'ਫੂਲੇ', 'ਅੰਬਿ', 'ਫੂਲੀ ਡਾਲੀ', 'ਦਾਦਰ', 'ਮੋਰ', 'ਲਵੰਤੇ', 'ਬਬੀਹਾ', 'ਭਇਅੰਗਮ', 'ਮਛਰ', 'ਸਾਇਰ', 'ਹਰੀ ਹਰੀਆਵਲ',[5] 'ਬਿਰਖਾਂ', 'ਤਟਾਂ', 'ਮੇਘਾਂ', 'ਖੇਤਾਂਹ', 'ਦੀਪਾਂ', 'ਲੋਆਂ', 'ਮੰਡਲਾਂ', 'ਖੇਡਾਂ', 'ਵਰਭੰਡਾਂਹ', 'ਸੇਤਜਾਂਹ', 'ਸਰਾਂ', 'ਮੇਰਾਂ', 'ਸਿੰਮਲ', 'ਰੁਖ', 'ਫਲ', 'ਫੁਲ', 'ਪਤ',[6] 'ਮਛੀ', 'ਪੰਖੀ',[7] 'ਹੰਸੁ', 'ਬਗੁਲਾ', 'ਕਾਗਉ'[8] 'ਹਰਣੀ', 'ਬਨ', 'ਕੰਦ ਮੂਲ', 'ਜਲਿ', 'ਨਾਗਨਿ',[9] 'ਤੁਮੀ', 'ਤੁਮਾ', 'ਅਕੁ', 'ਨਿਮੁ', 'ਪਖੇਰੂ', 'ਡਾਲਿ',[10] ਆਦਿ।

ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵੰਲੀ :

'ਪਦੇ', 'ਇਕ ਪਦਾ', 'ਦੁਪਦੇ', 'ਤਿਪਦੇ', 'ਚਉਪਦੇ', 'ਪੰਚਪਦਾ', 'ਛਿਪਦਾ', 'ਅਸਟਪਦੀ', 'ਸਲੋਕ', 'ਛੰਤ', 'ਪਉੜੀ', 'ਵਾਰ' ਆਦਿ।

ਰਾਗ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

ਰਾਗ ਸਿਰੀ, ਮਾਝ, ਗਉੜੀ, ਆਸਾ, ਗੂਜਰੀ, ਬਿਹਾਗੜਾ, ਵਡਹੰਸ, ਸੋਰਠਿ, ਧਨਾਸਰੀ, ਤਿਲੰਗ, ਸੂਹੀ, ਬਿਲਾਵਲ, ਰਾਮਕਲੀ, ਮਾਰੂ, ਤੁਖਾਰੀ, ਭੈਰਉ, ਬਸੰਤ, ਸਾਰੰਗ, ਮਲਾਰ, ਪਰਭਾਤੀ ਆਦਿ।

ਲਿਪੀ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

'ਸਸੈ', 'ਈਵੜੀ', 'ਊੜੈ', 'ਙੰਙੈ' 'ਕਕੇ', 'ਖਖੇ', 'ਗਗੇ', 'ਘਘੇ', 'ਚਚੇ', 'ਛਛੇ', 'ਜਜੇ', 'ਝਝੇ', 'ਞਞੇ', 'ਟਟੇ', 'ਠਠੇ', 'ਡਡੇ', 'ਢਢੇ', 'ਣਾਣੇ', 'ਤਤੇ', 'ਥਥੇ', 'ਦਦੇ', 'ਧਧੇ', 'ਨਨੇ', 'ਪਪੇ', 'ਫਫੇ', 'ਬਬੇ', 'ਭਭੇ', 'ਯਯੇ', 'ਰਾਰੇ', 'ਲਲੇ', 'ਵਵੇ', 'ੜਾੜੇ', 'ਹਾਹੇ', 'ਆਇੜੇ'।[11]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਪੌਰਾਣਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸੰਪਰਦਾਇਕ, ਇਤਿਹਾਸਿਕ, ਭੂਗੋਲਿਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਵਿਵਹਾਰਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਰੋਮਾਂਸਿਕ, ਵਿਦਿਅਕ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ, ਘਰੇਲੂ, ਰੁੱਤਾਂ ਮਹੀਨਿਆਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ,

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤੁਖਾਰੀ, ਬਾਰਾਮਾਹ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤੁਖਾਰੀ, ਬਾਰਾਮਾਹ।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।
8. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਸਲੋਕ।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ ਪੂਰਬੀ।
10. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।
11. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪਟੀ।

ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ, ਰਾਗ ਅਤੇ ਲਿਪੀ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵਾਹਿਤ ਵੱਖ ਵੱਖ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਜਿਵੇਂ, ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਪਾਲੀ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ, ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਅਤੇ ਅਰਬੀ, ਫ਼ਾਰਸੀ ਆਦਿ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦਾ ਸਮੁੱਚੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਵੱਖ ਵੱਖ ਧਰਮਾਂ, ਸੰਪਰਦਾਵਾਂ, ਦਰਸ਼ਨਾਂ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਜੀਵਨ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਭਾਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਨੇਕ-ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਉਂ ਅਸੀਂ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਯੁੱਗ ਦਾ ਬਿੰਬ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਕਿਸੇ ਕਵੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ ਦਾ ਬਿੰਬ ਬਣ ਜਾਣਾ ਵਾਸਤਵ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਵੀ ਦੀ ਅਸਚਰਜਮਈ, ਮਹਾਨ ਅਤੇ ਅਮਰ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਕਵੀਆਂ ਵਿਚੋਂ ਠੀਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਹੀ ਹਿਸੇ ਆਈ ਹੈ।

ਲਿਪੀ, ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਵਖਰੀ ਹੋਂਦ :

ਕਵੀ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਜਦੋਂ ਵੀ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦਾ ਬਿੰਬ ਬਣਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਭਾਵੇਂ ਲੋਕ-ਜੀਵਨ, ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਦੀ ਤੋਰ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਦਰਸਾ ਰਹੀ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਉਹ ਆਪਣੀ ਵਖਰੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਆਵੱਸ਼ ਕਰ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[1] ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਖਰੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਅਸਲ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਵਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਵਖਰੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਖੋ ਵਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦਾ ਅੰਤਰ ਆਪੋ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਬਿੰਬਾਂ ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਬਿੰਬਾਂ ਆਦਿ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵਖਰੇਂਵਾ ਵਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਜਾਂ ਵਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਬਿੰਬਾਂ ਆਦਿ ਦਾ ਵਖਰੇਂਵਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।[2] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਬਿੰਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਭਾਰਤ ਦੇ ਬਾਕੀ ਪ੍ਰਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਵਖਰੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਖਰੀ ਹੋਂਦ ਨਿਸਚਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਦਿਸਦੀ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੋਹਾਂ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਅਧੋਗਤੀ ਵਲ ਜਾ ਰਹੀ ਸੀ। ਖਤਰੀ ਲੋਕ ਆਪਣਾ ਧਰਮ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਛਡ ਰਹੇ ਸਨ।[3] ਲੋਕ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਰਹੇ ਸਨ। ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਸਦਾਚਾਰਿਕ ਜੀਵਨ ਵਿਚਕਾਰ ਅਸੰਤੁਲਨ ਪੈਦਾ ਹੋ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ। ਧਾਰਮਿਕ ਆਗੂ ਸਿਧ, ਪੀਰ, ਨਾਥ, ਜੋਗੀ, ਪੰਡਿਤ, ਪਾਂਧੇ, ਜੋਤਸ਼ੀ,

---

1. Encyclopaedia of Social Sciences, Vol. IX, p. 160.
2. Ibid., Vol. IX, p. 167.
3. 'ਖਤ੍ਰੀਆ ਤਾ ਧਰਮੁ ਛੋਡਿਆ ਮਲੇਛ ਭਾਖਿਆ ਗਹੀ' - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਪਦੇ, ਘਰੁ ੩.

ਕਾਜ਼ੀ, ਮੁੱਲਾਂ ਸਭ ਉਜਾੜੇ ਦਾ ਕਾਰਣ ਬਣ ਚੁੱਕੇ ਸਨ।[1] ਬਦੇਸ਼ੀ ਹਮਲਿਆਂ ਕਾਰਨ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਸਾਮਾਜਿਕ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਡਾਵਾਂ ਡੋਲ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ।[2] ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅੰਤਰਗਤ ਅਵਸਥਾ ਅਥਵਾ ਆਤਮਿਕ ਦਸ਼ਾ ਅਤੇ ਬਾਹਰਗਤ ਅਵਸਥਾ ਅਥਵਾ ਸਾਮਾਜਿਕ ਹਾਲਤ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕਸੁਰਤਾ ਜਾਂ ਸੰਗਠਨਤਾ ਦੀ ਥਾਂ ਸਗੋਂ ਅਣਸੰਗਠਨਤਾ ਵਿਆਪਕ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਸੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਲੋਕ ਗਿਆਨ ਵਿਹੂਣੇ ਅਤੇ ਅੰਨੇ ਹੋ ਗਏ ਸਨ।[3] ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਯੁੱਗ ਹਰ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਅਣਸੰਗਠਨਤਾ ਦੇ ਸੰਕਟ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਹਰ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਸ਼ਾਦ ਗ੍ਰਸਤ ਹੋ ਚੁੱਕਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹੀ ਵਿਸ਼ਾਦ ਗ੍ਰਸਤ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਚੇਤੰਨ ਹੋਕੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਸਾਮਾਜਿਕ ਅਣਸੰਗਠਨਤਾ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਹੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਸਗੋਂ 'ਖਤ੍ਰੀਆ ਤਾ ਧਰਮੁ ਛੋਡਿਆ ਮਲੇਛ ਭਾਖਿਆ ਗਹੀ' ਅਰਥਾਤ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਚੇਤਨਤਾ ਵੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਕਿਸੇ ਕੌਮ ਕੋਲੋਂ ਉਸ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਖੋਹ ਲਈ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਉਸ ਕੌਮ ਦੀ ਵਖਰੀ ਹੋਂਦ ਸਦਾ ਲਈ ਸਮੇਂ ਦੀ ਧੂੜ ਵਿਚ ਗੁਆਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਭੁਲਾਉਣਾ ਆਪਣੀ ਕੌਮ ਦੀ ਕੀਤੀ ਯੁੱਗਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਥਵਾ ਸਾਹਿਤ ਨੂੰ ਭੁਲਾਉਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜ਼ਰਾ ਪਾਊਂਡ ਦੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਵਿਸਰਨਾ ਜਾਂ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਅਧੋਗਤੀ ਕੌਮ ਦੀ ਅਧੋਗਤੀ ਦੀ ਸੂਚਿਕ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[4] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਖਤ੍ਰੀ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਭੁਲਦੇ ਦਿਸਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਇਕ ਮਹਾਂ-ਚਿੰਤਕ ਵਾਂਗ ਕੌਮ ਦੀ ਅਧੋਗਤੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦੇ ਪਰਿਣਾਮ ਵਜੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਸਾਂਝੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨਤਾ ਦੇ ਕੇ ਉਸ ਦੀ ਵਖਰੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਮਹੱਤਵ ਦਰਸਾ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਬਦੇਸ਼ੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੀ ਥਾਂ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਕੱਦ ਉੱਚਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਗੋਕਲ ਚੰਦ ਨਾਰੰਗ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ

---

1. (ੳ) "ਮਥੈ ਟਿਕਾ ਤੇੜਿ ਧੋਤੀ ਕਖਾਈ॥ ਹਥਿ ਛੁਰੀ ਜਗਤ ਕਾਸਾਈ॥"
   - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ

   (ਅ) "ਜਤੀ ਸਦਾਵਹਿ ਜੁਗਤਿ ਨ ਜਾਣਹਿ ਛਡਿ ਬਹਹਿ ਘਰ ਬਾਰੁ" - ਉਹੀ

   (ੲ) "ਮੂਰਖ ਪੰਡਤ ਹਿਕਮਤ ਹੁਜਤਿ ਸੰਜੇ ਕਰਹਿ ਪਿਆਰ।" - ਉਹੀ

2. (ੳ) "ਕਲਿ ਕਾਤੀ ਰਾਜੇ ਕਾਸਾਈ ਧਰਮ ਪੰਖ ਕਰ ਉਡਰਿਆ॥"
   - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ

   (ਅ) "ਰਾਜੇ ਸੀਹ ਮੁਕਦਮ ਕੁਤੇ॥ ਜਾਇ ਜਗਾਇਨ ਬੈਠੇ ਸੁਤੇ॥" - ਉਹੀ

   (ੲ) "ਖੁਰਾਸਾਨ ਖਸਮਾਨਾ ਕੀਆ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੁ ਡਰਾਇਆ॥
   ਆਪੈ ਦੋਸੁ ਨ ਦੇਈ ਕਰਤਾ ਜਮੁ ਕਰਿ ਮੁਗਲੁ ਚੜਾਇਆ॥"
   - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪਦੇ, ਘਰੁ ੬

   (ਸ) "ਪਾਪ ਕੀ ਜੰਞ ਲੈ ਕਾਬਲਹੁ ਧਾਇਆ ਜੋਰੀ ਮੰਗੈ ਦਾਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ॥
   ਸਰਮੁ ਧਰਮੁ ਦੁਇ ਛਪਿ ਖਲੋਏ ਕੂੜੁ ਫਿਰੈ ਪਰਧਾਨੁ ਵੇ ਲਾਲੋ॥"
   - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤਿਲੰਗ, ਪਦੇ, ਘਰੁ ੩

3. "ਅੰਧੀ ਰਯਤਿ ਗਿਆਨ ਵਿਹੂਣੀ ਭਾਹਿ ਭਰੇ ਮੁਰਦਾਰੁ॥"
   - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ

4. Ezra Pound, *A. B. C. of Reading*, Faber and Faber, London, p. 32.

ਦੇਵ ਦਾ ਸਾਂਝੀ ਰਾਸ਼ਟ੍ਰੀਅਤਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਿਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੱਥ ਸੀ।[1] ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਤੱਦ ਹੀ ਵਖਰਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਕਾਇਮ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇ ਕਰ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਣ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਯੋਗ ਲਿਪੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾ ਲੈਣਾ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵ-ਮੋੜ ਦੇ ਦੇਣਾ ਹੀ ਸੀ। ਗੋਕਲ ਚੰਦ ਨਾਰੰਗ ਦੇ ਮੱਤ ਅਨੁਸਾਰ ਨਵੀਂ ਲਿਪੀ ਦੇ ਨਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੋਣੀ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਨਵ-ਚੇਤਨਾ ਸੀ। ਉਹ ਲੋਕ ਜੋ ਆਪਣੇ ਗੁਰੂ ਲਈ ਸਤਿਕਾਰ ਅਤੇ ਸੇਵਾ-ਭਾਵਨਾ ਰੱਖਦੇ ਸਨ, ਉਹ ਸਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਾਧਾਰਣ ਲੋਕਾਂ ਜਾਂ ਹਿੰਦੂਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵਖਰੇ ਸਮਝਦੇ ਸਨ। ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਜਦੋਂ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਵਿਚ ਲਿਖੀ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਈ ਤਾਂ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਨੇ ਉਹ ਪਵਿੱਤਰ ਥਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਈ ਜਿਹੜੀ ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਨੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੀ ਦੇਵਨਾਗਰੀ ਲਿਪੀ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਸੀ ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਦੇ ਪ੍ਰਾਰੰਭ ਹੋਣ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸਾਹਿਤ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਾਹਿਤ ਦੀ ਇਕ ਭਾਰੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੁਰ ਪਈ।[2] ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਪਿੱਛੇ ਵੀ ਦਰਸਾ ਆਏ ਹਾਂ ਕਿ ਹਿੰਦੂ ਲੋਕ ਆਪਣੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਰਹੇ ਸਨ। ਸਾਧਾਰਣ ਲੋਕ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਅਵਿਦਿਅਕ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਬਦੇਸ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਪੈ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਹ ਆਵਸ਼ਕ ਸੀ ਕਿ ਇਕ ਤਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਅਜਿਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਚੇਤਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਦਰਸਾਈ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਤੀਜੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਚਲਤ ਅਤੇ ਸੌਖੀ ਲਿਪੀ ਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਇਆ ਜਾਵੇ। ਸੰਖਿਪਤ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਹ ਮੋਟੇ ਤਿੰਨ ਪੱਖ ਸਨ। ਜਿਨਾਂ ਕਰਕੇ ਫੇਰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਗੌਰਵ ਵਧਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਵੀ ਆਵਸ਼ੱਕ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਾਵਿ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਆਪਣੇ

---

1. "The appearance of Nanak was a great step towards arousing a consciousness of a common nationality." Gokal Chand Narang, The Transformation of Sikhism, Printed at the Tribune Press, Lahore, 1912, p. 13.
2. "The very name of the new script, therefore, reminded those who employed it, of their duty towards their Guru and constantly kept alive in their minds the consciousness that they were something distinct from the common mass of Hinduism that they were regenerated, liberated and saved . . . when Punjabi written in Gurmukhi characters, attarned to the same position of sancity, as it soon after did the prestige of the Brahman was bound to suffer. The third effect of the introduction of this new alphabet was to increase the number of literates, and, by making religious literature acessible to the masses in their mother-tongue, to facilitate the reform work of the Gurus."
- Gokal Chand Narang : Transformation of Sikhism, Printed at the Tribune Press, Lahore, 1912, pp. 17-18.

ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦਾ ਕਿਹੜਾ ਮਾਧਿਅਮ ਅਪਨਾਉਂਦੇ ਹਨ ? ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਉਪਰੋਕਤ ਮਾਧਿਅਮਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੇ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਗਟਾ ਲਈ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਿਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸਾਡਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਬਦੇਸ਼ੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਹੀ ਬਚਿਆ ਸਗੋਂ ਸਾਡੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਗੌਰਵ ਅਤੇ ਮਹੱਤ੍ਵ ਵੀ ਵਧ ਗਿਆ। ਇਸ ਪੱਖ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਮਹਾਂ-ਚਿੰਤਕ ਕਵੀ ਵਾਲਾ ਮਹਾਨ ਮਹੱਤ੍ਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ।

ਕੇਵਲ ਉਪਰੋਕਤ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਆਮ ਕਰਕੇ ਮਹਾਂ-ਚਿੰਤਕ ਕਵੀ ਆਖਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਚੇਤਨਤਾ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਮਹੱਤ੍ਵ-ਪੂਰਣ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਪਾਲੀ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ, ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਜਾਂ ਫ਼ਾਰਸੀ ਆਦਿ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਭਾਵ-ਪ੍ਰਗਟਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਜੋ ਕਾਵਿ ਲਈ ਅਤਿਅੰਤ ਆਵਸ਼ੱਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਸਾਡੇ ਕੁਝ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਈ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਪਰਿਣਾਮ ਚਿਤਵੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਏਥੇ ਕੁਝ ਵਿਚਾਰ-ਵਿਮਰਸ਼ ਕਰਨਾ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹੋਵੇਗਾ।

ਡਾ. ਬੜਥਵਾਲ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ "ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬ੍ਰਜ ਭਾਖਾ'ਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਥੋੜਾ ਕੁ ਪੰਜਾਬੀਪਣ ਵੀ ਆ ਗਿਆ ਹੈ।"[1]

ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਸ਼ੁਕਲ ਵੀ ਡਾ. ਬੜਥਵਾਲ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਹੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। "ਭਕਤਿ ਭਾਵ ਸੇ ਪੂਰਨ ਹੋ ਕਰ ਵੇ ਜੋ ਭਜਨ ਗਾਇਆ ਕਰਤੇ ਥੇ ਵੇ ਕੁਛ ਤੋਂ ਪਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਮੇਂ ਹੈਂ ਔਰ ਕੁਝ ਦੇਸ਼ ਕੀ ਸਾਮਾਨਯ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਹਿੰਦੀ ਮੇਂ ਹੈਂ। ਯੇਹ ਹਿੰਦੀ ਕਹੀਂ ਤੋਂ ਦੇਸ਼ ਕੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਯਾ ਬ੍ਰਜ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ, ਕਹੀਂ ਖੜੀ ਬੋਲੀ ਜਿਸ ਮੇਂ ਇਧਰ ਉਧਰ ਪੰਜਾਬੀ ਕੇ ਰੂਪ ਭੀ ਆ ਗਏ ਹੈਂ। ਭਕਤਿ ਯਾ ਵਿਨਯ ਕੇ ਸੀਧੇ ਸਾਦੇ ਭਾਵ ਸੀਧੀ ਸਾਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਮੇਂ ਕਹੇ ਗਏ ਹੈ।"[2]

ਇਹ ਵਿਦਵਾਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਬ੍ਰਜ ਜਾਂ ਹਿੰਦੀ ਹੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਪਰ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹਿੰਦੀ ਜਾਂ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੂੰ ਕੇਵਲ ਇਹ ਭੁਲੇਖਾ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ 'ਖੜੀ ਬੋਲੀ' ਦੇ ਵਰਤੇ ਜਾਣ ਵਜੋਂ ਹੀ ਪਿਆ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਡਾ. ਸੁਨੀਤੀ ਕੁਮਾਰ ਚੈਟਰਜੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ "13ਵੀਂ ਅਤੇ 14ਵੀਂ ਸ਼ਤਾਬਦੀਆਂ ਵਿਚ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਅਜੇ ਨਾ ਹਿੰਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਸੀ।"[3] 15ਵੀਂ ਸਦੀ ਬਾਰੇ ਡਾ. ਸੁਨੀਤੀ ਕੁਮਾਰ ਚੈਟਰਜੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਦੀ ਵਿਚ ਹਿੰਦੀ (ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ) ਅਤੇ ਬ੍ਰਜ ਭਾਖਾ ਨੇ ਰਲ ਕੇ ਇਕ ਮਿਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਬ੍ਰਜ ਭਾਖਾ ਦਾ, ਜਿਸ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਸੀ, ਭਗਤ ਲੋਕ ਤਿਆਗ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ।[4]

---

1. ਡਾ. ਬੜਥਵਾਲ, '*ਹਿੰਦੀ ਕਾਵਿ ਮੇਂ ਨਿਰਗੁਣ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ*', ਪੰਨਾ 70.
2. ਰਾਮ ਚੰਦਰ ਸੁਕਲ, '*ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸ*', ਪੰਨਾ 84.
3. Dr. Suniti Kumar Chatterji, *Indo-Aryan And Hindi*, p. 106.
4. Ibid., p. 183.

ਇਥੇ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਕੇਵਲ ਅਜੇ ਇਹੋ ਹੀ ਨਿਰਣੈ ਚਿਤਵ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨਾ ਬ੍ਰਜ ਅਤੇ ਨਾ ਹਿੰਦੀ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਕ ਮਿਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਰਤੀ ਹੈ। ਡਾ. ਟਰੰਪ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਯੁੱਗ ਨੂੰ ਸੰਕ੍ਰਾਂਤੀ ਨਾਲ ਮੰਨਦਾ ਹੋਇਆ ਸ੍ਰੀ 'ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ' ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਵਿਆਕਰਣਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਮੰਨਣ ਦੀ ਥਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਵੀ ਸੰਕ੍ਰਾਂਤੀ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।[1] ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਪਰੋਕਤ ਮਿਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਹੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵਾਸਤਵ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਇਹ ਮਿਸੀ ਭਾਸ਼ਾ 'ਖੜੀ ਬੋਲੀ' ਹੀ ਸੀ ਜਿਸ ਸੰਬੰਧੀ ਡਾ. ਧੀਰੇਂਦਰ ਵਰਮਾ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਤਥਾ ਮੱਧ ਕਾਲ ਕੇ ਗ੍ਰੰਥੋਂ ਮੇਂ ਜਹਾਂ ਤਹਾਂ ਖੜੀ ਬੋਲੀ ਕੇ ਰੂਪ ਭੀ ਬਿਖਰੇ ਪੜੇ ਹੈਂ। ਰਾਸੋ, ਕਬੀਰ, ਭੂਖਨ ਆਦਿ ਮੇਂ ਬਰਾਬਰ ਖੜੀ ਬੋਲੀ ਕੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈਂ। ਇਸ ਮੇਂ ਯਹ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਖੜੀ ਬੋਲੀ ਕਾ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਪ੍ਰਾਰੰਭ ਹੀ ਸੇ ਥਾ, ਯਦਕਿ ਇਸ ਬੋਲੀ ਕਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹਿੰਦੂ ਕਵੀ ਔਰ ਲੇਖਕ, ਸਾਹਿਤ ਮੇਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਤੇ ਥੇ, ਯਹ ਮੁਸਲਮਾਨ ਬੋਲੀ ਸਮਝੀ ਜਾਤੀ ਥੀ।"[2] ਇਸ ਟੂਕ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਮਿਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਖੜੀ ਬੋਲੀ ਦੇ ਅਗੋਂ ਕਈ ਰੂਪ ਬਿਖਰ ਰਹੇ ਸਨ ਅਤੇ ਕਵੀਆਂ ਦੀ ਰੁਚੀ ਮਿਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਖੜੀ ਬੋਲੀ ਦੀ ਥਾਂ ਲੋਕ-ਭਾਖਾ ਵਲ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿਚ ਡਾ. ਹਜ਼ਾਰੀ ਪ੍ਰਸਾਦ ਦਵੇਦੀ ਦੇ ਨਿਮਨ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚਾਰਨ ਯੋਗ ਹਨ :

"ਮਧ ਕਾਲ ਦੇ ਅੰਤਲੇ ਚਰਨ ਵਿਚ ਜੋਗ ਦੇ ਅੰਗਾਂ (ਵਿਸ਼ਿਆਂ) ਨੂੰ ਲੋਕ-ਭਾਖਾ ਵਿਚ ਲਿਖਣ ਦੀ ਚਾਲ ਦੀਰਘ ਕਾਲ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੋਈ ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਹੀ ਅੰਤਲਾ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਹ ਪਰੰਪਰਾ ਲੋਕ-ਭਾਖਾ ਵਿਚ ਸੀ ਅਤੇ ਲੋਕ ਹਿਤ ਹੀ ਉਹਦਾ ਪ੍ਰਧਾਨ ਆਦਰਸ਼ ਸੀ। ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਉਸ ਦਾ ਇਖ਼ਲਾਕੀ (ਨੈਤਿਕ) ਪਹਿਲੂ ਬਲਵਾਨ ਹੁੰਦਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਸਾਧਨਾ ਵਾਲਾ ਰੂਪ ਮੱਧਮ ਪੈਂਦਾ ਗਿਆ। ਇਹ ਰੂਪ ਨਿਰਗੁਣੀਆਂ ਅਤੇ ਨਿਰੰਜਨੀਆਂ ਵਿਚ ਬਚ ਰਿਹਾ।"[3]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਰ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹਜ਼ਾਰੀ ਪ੍ਰਸਾਦ ਦਵੇਦੀ ਇਹ ਮੱਤ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਕਰਦਾ ਹੈ :

"ਇਨ ਕੀ ਭਾਖਾ ਮੇਂ ਕਿਸੀ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਾ ਘੁਮਾਵ ਯਾ ਜਟਿਲਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਹੀ ਸੀਧੀ ਸਾਦੀ ਭਾਖਾ ਔਰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਨਿਰਮਲ ਪ੍ਰਤਿਪਾਦਨ ਸ਼ੈਲੀ-ਯਹੀ ਨਾਨਕ ਕੀ ਰਚਨਾਉਂ ਕੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ।"[4]

ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚਿੰਤਕਾਂ ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਟੂਕਾਂ ਤੋਂ ਇਕ ਤਾਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖੜੀ ਬੋਲੀ ਦਾ ਮੋੜ ਲੋਕ-ਭਾਖਾ ਵਲ ਵੱਧ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ

---

1. "The language of the Adi Granth exhibits grammatical forms not firmly fixed, but rather in a state of transition." Trumpp. (Tr.) Sri Guru Granth Sahib.
2. ਡਾ. ਧੀਰੇਂਦਰ ਵਰਮਾ, *ਹਿੰਦੀ ਭਾਖਾ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸ*, ਪੰਨਾ 81.
3. ਡਾ. ਹਜ਼ਾਰੀ ਪ੍ਰਸ਼ਾਦ ਦਵੇਦੀ, *ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤਯ*, ਪੰਨਾ 98.
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 151.

ਲੋਕ-ਭਾਖਾ ਬਣਾਉਟੀ 'ਘੁਮਾਵਾਂ' ਅਤੇ 'ਜਟਿਲਤਾ' ਤੋਂ ਦੂਰ ਸਿਧੀ ਸਾਦੀ ਸੁਭਾਵ ਦੀ ਹੋ ਗਈ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਨਾ ਮਲੇਛ ਭਾਖਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਆਦਿ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਇਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਅਨੁਸਾਰ "ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਦੇ ਜਿਹੜੀ ਮਲੇਛ ਭਾਖਾਵਾਂ ਤੇ ਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਉਚਾਰਣ ਨਾਲ ਮਿਲਕੇ ਦੇਸੀਪੁਣੇ ਵਿਚ ਬਹੁਤ ਅਗੇ ਵਧ ਚੁਕੀ ਸੀ ..."[1] ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ। ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਦੇ ਇਹ ਝੁਕਾਵ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਲ ਹੀ ਵਧੇ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੁੱਢ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬੱਝ ਚੁਕਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ 'ਪੁਰਾਣੀ ਪੰਜਾਬੀ' ਆਖਦਾ ਹੈ :

"ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ ਤੋਂ ਬਾਦ ਜੋ ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਦਾ ਵਿਕਾਸ ਤੇ ਦੇਸੀ ਨੀਚ ਜ਼ਾਤਾਂ ਤੇ ਮਲੇਛਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਦਾ ਵਾਧਾ ਤੇ ਆਪਸ ਦਾ ਅਸਰ ਜਦੋਂ ਵੀ ਹੋਇਆ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹੋਇਆ। ਏਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਹਕ ਬਜਾਨਬ ਹਾਂ ਜੋ ਆਖੀਏ ਕਿ ਪੁਰਾਣੀ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇਸ ਭਾਖਾ ਜੋਗੀਆਂ ਦੇ ਸਦਕੇ ਸਤਵੀਂ ਅੱਠਵੀਂ ਸਦੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਰੰਭ ਹੋ ਚੁਕੀ ਸੀ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ ਫ਼ਕੀਰਾਂ ਦੀ ਕ੍ਰਿਪਾ ਨਾਲ ਤੇ ਪਿਛੋਂ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਂ ਦਿਆਂ ਉਪਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਬੜੀ ਦੂਰ ਦੂਰ ਪਹੁੰਚੀ . . . . . .।"[2]

ਇਸ ਪੁਰਾਣੀ ਪੰਜਾਬੀ, ਲੋਕ-ਭਾਖਾ ਜਾਂ ਦੇਸੀ ਭਾਖਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਭਗਤੀ ਧਾਰਾ ਦੇ ਭਗਤਾਂ ਉੱਤੇ ਵੀ ਵੱਧਦਾ ਹੀ ਗਿਆ ਜਿਸ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਬੀਰ ਭਗਤ ਆਪ ਇਉਂ ਕਰਦੇ ਹਨ:

"ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਹੈ ਕੂਪ ਜਲ ਭਾਸ਼ਾ ਬਹਿਤਾ ਨੀਰ।"

ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ, ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਆਦਿ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਤੋਂ ਕਬੀਰ ਭਗਤ ਦਾ 'ਜਲ ਭਾਸ਼ਾ ਬਹਿਤਾ ਨੀਰ' ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੀ ਲੋਕ-ਭਾਖਾ ਸੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ 'ਪੁਰਾਣੀ ਪੰਜਾਬੀ' ਦਾ ਨਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੋ ਲੋਕ-ਭਾਖਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤ੍ਰਿਲੋਚਨ, ਨਾਮਦੇਵ ਆਦਿ ਭਗਤਾਂ ਉੱਤੇ ਵੀ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਇਸ ਲੋਕ-ਭਾਖਾ ਜਾਂ ਪੁਰਾਣੀ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਭਗਤ ਨਾਮ ਦੇਵ ਨੇ ਵੀ ਨਿਮਨ ਸ਼ਲੋਕ ਵਿਚ ਇਉਂ ਵਰਤਿਆ ਹੈ:

"ਜੋ ਰਾਜ ਦੇਹਿ ਤਾ ਕਵਨ ਬਡਾਈ॥
ਜੋ ਭੀਖ ਮੰਗਾਵਹਿ ਤਾ ਕਿਆ ਘਟਿ ਜਾਈ॥"

ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਜੇ ਅਸੀਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਲੱਭਣਾ ਚਾਹੀਏ ਤਾਂ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਬਾਣੀ ਜੋ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਰਚੀ ਗਈ ਹੈ, ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਪਏ ਸਾਡੇ ਭੁਲੇਖਿਆਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਲੋਕ-ਭਾਖਾ ਜਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਬਾ ਫ਼ਰੀਦ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਉੱਤੇ ਮੁਲਤਾਨ ਜ਼ਿਲੇ ਵਿਚ ਰਹਿਣ ਕਰਕੇ ਲਹਿੰਦੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ, ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ

---

1. ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, '*ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਖਾ ਤੇ ਛੰਦਾਬੰਦੀ*', ਓਰੀਐਂਟਲ ਕਾਲਿਜ, ਲਾਹੌਰ, 1937, ਪੰਨਾ 130.
2. ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, '*ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਖਾ ਤੇ ਛੰਦਾਬੰਦੀ*', ਓਰੀਐਂਟਲ ਕਾਲਿਜ, ਲਾਹੌਰ 1937, ਪੰਨਾ 133-134.

ਉੱਤੇ ਆਪਣੀ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਤਲਵੰਡੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ ਸਨ ਅਤੇ ਉਸ ਸਮੇਂ 'ਲਾਹੌਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ' ਹੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਸੀ ਜਿਸ ਨੂੰ ਅਬੁਲ ਫ਼ਜ਼ਲ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਗ੍ਰੰਥ 'ਆਈਨੇ ਅਕਬਰੀ' ਵਿਚ 'ਲਾਹੌਰੀ' ਆਖਦਾ ਹੈ।[1] ਇਹ 'ਲਾਹੌਰੀ' ਵਾਸਤਵ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਲ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਲੋਕ-ਭਾਖਾ, ਮਿਸੀ ਭਾਖਾ, ਖੜੀ ਬੋਲੀ, ਸੰਤ ਭਾਖਾ, ਸਿਧੀ ਸਾਦੀ ਭਾਖਾ, ਪੁਰਾਣੀ ਪੰਜਾਬੀ, ਲਾਹੌਰੀ ਆਦਿ ਸਭ ਸੰਕੇਤਾਂ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਦਾ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੀ ਨਿਮਨ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਦਵਾਨ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ :

1. "The language of the house of Nanak is all Punjabi (Not at all Hindi Braj or Avdhi) in morphology and syntax, in basic word stock and semantics."[2]
2. "Old Panjabi as found in the Adi Granth, particularly in Nanak."[3]
3. ਮਹਿਤਾ ਉਧੋਦਾਸ ਦਾ ਮੱਤ ਹੈ :
   "The Language of the Japuji is the Punjabi of its day (15th century) with an almixture of peculiar and obsolete words and idioms."[4]
4. ਪ੍ਰੋ. ਪੰਡਿਤ ਅਯੁਧਿਆ ਸਿੰਘ (ਹਿੰਦੂ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ, ਬਨਾਰਸ) ਲਿਖਦੇ ਹਨ : "ਪ੍ਰਾਯ ਸਭ ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤਯ ਕੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰੋ' ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਕੋ ਹਿੰਦੀ ਕਾ ਕਵੀ ਮਾਨਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਵਾਸਤਵ ਮੇਂ ਐਸਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੈਂ ਯਹੀ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰੂੰਗਾ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕੁਛ ਪਦਯ ਅਵੱਸ਼ ਐਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਮੇਂ ਲਿਖੇ ਹੈ ਜੋ ਪੰਦ੍ਰਵੀਂ ਸ਼ਤਾਬਦੀ ਕੀ ਹਿੰਦੀ ਮੇਂ ਸਾਦ੍ਰਿਸ਼ਯ ਰਖਤੇ ਹੈਂ। ਪ੍ਰੰਤੂ ਉਸ ਕੀ ਸੰਖਯਾ ਬਹੁਤ ਥੋੜੀ ਹੈ ਔਰ ਉਨ ਮੇਂ ਭੀ ਪੰਜਾਬੀਪਨ ਕਾ ਰੰਗ ਕੁਛ ਨਾ ਕੁਛ ਪਾਯਾ ਜਾਤਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕੀ ਮਾਤ੍ਰਿ ਭਾਸ਼ਾ ਪੰਜਾਬੀ ਥੀ। ਇਸ ਕੇ ਅਤਿਰਿਕਤ ਮੁਖਯਤ ਪੰਜਾਬ ਪ੍ਰਾਂਤ ਕੀ ਹਿੰਦੂ ਜਨਤਾ ਕੀ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਕੇ ਲੀਏ ਉਨ ਕੋ ਧਰਮ ਕਸ਼ੇਤਰ ਮੇਂ ਉਤਰਨਾ ਪੜਾ ਥਾ।"[5]
5. ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ, ਕਿ "ਅਸਲੀਅਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦੀ ਬੋਲੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਪੰਜਾਬੀ

---

1. Abul Fazl, *Ain-i-Akbari*, translated by H.S. Jarret. Calcutta, 1891.
2. Dr. Mohan Singh, *An Introduction to Punjabi Literature*, 1951, p. 59.
3. ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਖਾ ਤੇ ਛੰਦਾ ਬੰਦੀ*, ਇੰਟਰੋਡਕਸ਼ਨ, ਪੰਨਾ 6-7.
4. Mehta Udho Dass, *Discourses on Bhagwatgita*, p. 7.
5. Pandit Ayudhiya Singh, *The Origin and Growth of the Hindi Language and Literature*, Quoted from :
   ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਖਾ ਤੇ ਛੰਦਾਬੰਦੀ*, ਪੰਨਾ 46.

ਹੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਉਸ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਹਿੰਦੀ ਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ। ਕਈ ਥਾਈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਦਾ ਰੂਪ ਰੇਖ ਤਾ ਬੋਲੀ ਜਾਂ 'ਸੰਤ ਭਾਖਾ' ਹੈ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬੋਲੀ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਾ, ਵਾਕਬਣਤਰ, ਵਿਆਕਰਣ ਆਦਿ ਸਭ ਪੰਜਾਬੀ ਹਨ।"[1]

6. ਡਾ. ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ ਆਪਣੇ ਖੋਜ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿਚ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਔਰ ਪੰਜਾਬ ਮੇਂ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਹੁਬੁਲ-ਵਤਨੀ ਕੇ ਜਜ਼ਬਾ ਕੇ ਤਹਿਤ ਪੰਜਾਬੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਕੋ ਅਪਨਾਤੇ ਹੈਂ।[2] . . . ਆਪਨੀ ਮਾਦਰੀ ਜ਼ੁਬਾਨ ਮੇਂ ਆਪਨਾ ਕਲਾਮ ਪੇਸ਼ ਕੀਆ ਜੋ ਇਸ ਅਹਿਦ ਕੀ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾ ਨਮੂਨਾ ਕਹਾ ਜਾ ਸਕਤਾ ਹੈ।'

ਸੋਢੀ ਹਜ਼ਾਰਾ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਪੁ ਗੁਰਮੁਖੀ ਅਖਰਾਂ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਬੋਲੀ ਵਿਚ ਹੈ।[3]

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੋਂ ਛੁੱਟ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੁਭਾਵ ਅਨੁਸਾਰ ਢਲੀ ਹੋਈ ਵੀ ਵੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਤੋਂ ਸਹੀ ਭਾਂਤ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ।

1. ਪੰਜਾਬੀ ਦੀ ਉਪਭਾਖਾ ਮਲਵੱਈ ਵਿਚ ਸੰਬੰਧਕ ਕਾਰਕ 'ਦਾ', 'ਦੇ', 'ਦੀ' ਥਾਂ 'ਕਾ', 'ਕੇ', 'ਕੀ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਮ ਹੈ।[4] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਵਿਚੋਂ ਵੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਮ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੈ ਜਿਵੇਂ :
   ੳ. "ਸਚ ਕੀ ਬਾਣੀ ਨਾਨਕੁ ਆਖੈ ਸਚੁ ਸੁਣਾਇਸੀ ਸਚ ਕੀ ਬੇਲਾ॥"[5]
   ਅ. "ਸਚੇ ਕੀ ਸਿਰਕਾਰ ਜੁਗੁ ਜਾਣੀਐ॥"[6]
   ੲ. "ਰਬ ਕੀ ਰਜਾਇ ਮੰਨੇ ਸਿਰ ਉਪਰਿ ਕਰਤਾ ਮੰਨੇ ਆਪ ਗਵਾਵੈ॥"[7]
   ਸ. "ਨਾਨਕ ਨਾਉ ਖੁਦਾਇ ਕਾ ਦਿਲਿ ਹਛੈ ਮੁਖਿ ਲੇਹੁ॥"[8]
2. ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੁਭਾਵ ਅਨੁਸਾਰ 'ਕੀ' ਦਾ ਬਹੁਵਚਨ 'ਕੀਆਂ' ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਪੁਰਾਤਨ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇਹ ਸੁਭਾਵ ਹੁਣ ਘੱਟ ਹੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।
   "ਨਾਨਕ ਦੁਨੀਆਂ ਕੀਆਂ ਵਡਿਆਈਆਂ ਅਗੀਂ ਸੇਤੀ ਜਾਲ॥"[9]

---

1. ਡਾ. ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ, *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ, ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਕਲਾ*, ਕਸਤੂਰੀ ਲਾਲ ਐਂਡ ਸਨਜ, ਬਾਜ਼ਾਰ ਮਾਈ ਸੇਵਾ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1963, ਪੰਨਾ 265.
2. ਡਾ. ਕਾਲਾ ਸਿੰਘ ਬੇਦੀ, *ਉਰਦੂ ਔਰ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾ ਲਸਾਨੀਅਤੀ ਰਿਸ਼ਤਾ*, ਵੇਖੋ ਟੂਕ, ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿੱਤ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, *ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ ਪੰਜਾਬ*, ਪਟਿਆਲਾ, ਪੰਨਾ 34-35.
3. ਸੋਢੀ ਹਜ਼ਾਰਾ ਸਿੰਘ, *ਜਪੁ-ਬੀਚਾਰ।*
4. ਜਿਵੇਂ, 'ਢੁਢੀਕੇ' (ਮੋਗੇ ਦੀ ਤਹਿਸੀਲ ਵਿਚ ਪਿੰਡ ਦਾ ਨਾਂ) ਜਾਂ 'ਬਾਬੇ ਕੀ ਪਤੀ' ਆਮ ਬੋਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਨਾਨਕੇ', 'ਦਾਦਕੇ' ਆਦਿ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤਿਲੰਗ, ਪਦੇ, ਘਰੁ ੩.
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ, ਪਉੜੀ।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।
8. ਉਹੀ।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਲਾਰ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।

3. ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ 'ੜ', 'ਣ' ਅਤੇ 'ਵ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਮ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਬ੍ਰਜ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਇਸ ਦੀ ਘੱਟ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :

'ਅੰਮਾਵਣਿ, 'ਚੜੰਦੀਆਂ', 'ਰਾਵਿਆ', 'ਛਾਵੜੀਏਹਿ', 'ਆਵਨੀ', 'ਅੰਬੜਾ', 'ਸੰਦੜੇ',[1] ਆਦਿ।

4. ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੁਭਾਵ ਅਨੁਕੂਲ 'ਸ਼' ਦੀ ਥਾਂ 'ਸ' ਅੱਖਰ ਦੀ ਆਮ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :

'ਸਬਦਿ', 'ਗੋਸਟਿ', 'ਸੁੰਨ', 'ਅਸਟ' 'ਆਸਾ ਮਨਸਾ'[2] ਆਦਿ।

5. ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਕਈ ਕਈ ਅਜੇ ਵੀ ਦੋ ਦੋ ਰੂਪ ਵਰਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ : ਜਿਵੇਂ :

ਅਗੋ-ਆਗੇ,[3] ਹਮਾਰਾ-ਹਮਰੇ-ਹਮਰਾ,[4] ਦੁਖ-ਸੁਖ,[5] ਹਥ-ਹਾਥੋ,[6] ਭੁਖ-ਭੂਖ,[7] 'ਵੀਚਾਰੁ[8]-ਬੀਚਾਰੁ'[9] ਸਚਾ,[10] ਸਾਚੇ,[11], ਤੁਧ[12]-ਤੁਧੈ[13] ਆਦਿ।

6. ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੁਭਾਵ ਦਾ ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ, ਲਕੋਕਤੀਆਂ ਆਦਿ ਤੋਂ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਅਧਿਕ ਮੁਹਾਵਰੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੁਭਾਵ ਦੇ ਹੀ ਹਨ ਜਿਵੇਂ : 'ਤਨੁ ਮਨ ਫਿਕਾ ਹੋਣਾ, ਫਿਕਾ ਸਦਣਾ,[14] ਰੰਗ ਮਾਣਨਾ, ਚਰਣੀ ਨਿਵਾਸ ਕਰਨਾ,[15] ਪਾਣੀ ਵਾਰਨਾ,[16] ਰਤੇ ਹੋਣਾ[17] ਆਦਿ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਭਾਵੇਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਪਾਲੀ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ, ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼-ਸੰਤ ਭਾਸ਼ਾ, ਫ਼ਾਰਸੀ, ਅਰਬੀ ਆਦਿ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਪੰਜਾਬੀ ਹੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਕੁਚਜੀ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪਦੇ।
4. ਉਹੀ।
5. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
6. ਉਹੀ।
7. ਉਹੀ।
8. ਉਹੀ।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪਦੇ।
10. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ, ਪਉੜੀ।
11. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪਦੇ।
12. ਉਹੀ, ਸੋਦਰ।
13. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਵਾਰ, ਪਉੜੀ।
14. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ।
15. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ, ਬਾਰਾਮਾਹ।
16. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੩.
17. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸ, ਘਰੁ ੧.

ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹੀ ਆਮ ਵਰਤੋਂ ਹੋਣ ਲੱਗ ਪਈ ਸੀ ਸਗੋਂ ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਬਾਕੀ ਭਗਤਾਂ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਉੱਤੇ ਵੀ ਦਿਸਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਵਾਸੀ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਇਹ ਵੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਅਰਥਾਤ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਉਂਦੇ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਹੋਰ ਵਾਦ ਵਿਵਾਦ ਕਰਨ ਤੋਂ ਸੰਕੋਚ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਏਥੇ ਅਸੀਂ ਕੇਵਲ ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ ਦੀ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਟੂਕ ਦੇ ਕੇ ਹੀ ਉਪਰੋਕਤ ਸਭ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਹੀ ਨਿਰਣੈ ਸਿੱਧ ਕਰਦੇ ਹਾਂ :

"ਜਿਹਾ ਕਿ ਮੈਂ ਵਾਰ ਵਾਰ ਕੈਹ ਤੇ ਲਿਖ ਚੁਕਾ ਹਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਨੇ ਕਬੀਰ ਉੱਤੇ ਹੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਰਵੀਦਾਸ, ਮੀਰਾਂ, ਸੁੰਦਰਦਾਸ, ਦਾਦੂ, ਸੂਰਦਾਸ, ਤੁਲਸੀ ਅਤੇ ਕਬੀਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਏ ਨਾਮ ਦੇਵ, ਧੰਨਾ, ਬੇਣੀ ਉੱਤੇ ਵੀ ਆਪਣਾ ਅਸਰ ਪਾਇਆ ਅਤੇ ਇਹ ਗੋਰਖ ਪੰਥੀਆਂ ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨ, ਸੂਫ਼ੀਆਂ, ਫ਼ਕੀਰਾਂ, ਪਰਚਾਰਕਾਂ ਦੀ ਮਿਹਰਬਾਨੀ ਸੀ ਕਿ ਪੰਜਾਬੀ ਦਾ ਹਿਮਾਲਿਆ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਦੱਖਨ ਤੀਕ ਨਜ਼ਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਾਹ ਮੀਰਾਂ ਜੀ ਵਗੈਰਾ ਵਿਚ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਸ਼ਬਦ, ਕਵਾਇਦ, ਖਿਆਲ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਪੰਜਾਬੀ ਖੜੀ ਬੋਲੀ ਦੀ ਮਾਂ ਹੈ। ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਦੀ ਮਾਂ ਹੈ। ਹਿੰਦੂ ਮੁਸਲਮ ਇਤਹਾਦ ਅਤੇ ਸਾਂਝੀ ਸਭੱਤਾ ਦੀ ਮਾਂ ਹੈ। ਅਸਾਂ ਪੰਜਾਬੀਆਂ ਦੀ ਹੀ ਮਾਂ ਨਹੀਂ।"[1] ਉਪਰੋਕਤ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਗੁਰਮੁਖੀ ਲਿਪੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਇਆ ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚੋਂ ਜਿਥੇ ਸਮੁੱਚੇ ਭਾਰਤ ਦਾ ਬਿੰਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਥੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਨੂੰ ਇਕ ਨਵਾਂ ਮੋੜ ਮਿਲਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਕਵੀ ਅਤੇ ਮਾਤ ਭਾਸ਼ਾ :

ਜੇਕਰ ਕਵੀ ਨੇ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਕੁਸ਼ਲ ਹੋਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਲਈ ਇਹ ਇਕ ਭੇਦ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਅਥਵਾ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਬਣਾਵੇ, ਕਿਉਂ ਜੋ ਕਵੀ ਦੀ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਾਲੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਪ੍ਰਯਤਨ ਨਾਲ ਸਿੱਖੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਿਕ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸ਼ਬਦਵਾਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਨੁਭਵ-ਆਧਾਰਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਸਹਿਜ-ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਇਕ ਤਾਂ ਮੌਲਿਕ ਸੁਭਾਵ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਇਸ ਵਿਚ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਰਖਣ ਲਈ ਆਪ ਮੁਹਾਰੇ ਸ਼ਬਦ-ਲਹਿਰ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਚਲਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸੂਖਮ ਤੋਂ ਸੂਖਮ ਭਾਵ ਨੂੰ ਵਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਬੀਣਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਯੋਗੀਆਂ, ਸਿੱਧਾਂ, ਨਾਥਾਂ ਦੀ ਬਣਾਉਟੀ ਸਾਧ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਥਾਂ ਤੇ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਉਣਾ, ਭਾਸ਼ਾ-ਚੇਤਨਤਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਮਹਤੂ-ਪੂਰਣ ਚਮਤਕਾਰ ਹੈ।

---

1. ਡਾ. ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ, *ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਖਾ ਅਤੇ ਛੰਦਾਬੰਦੀ,* ਪੰਨਾ **49-50.**

ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਕਲਾਤਮਿਕ ਭਾਸ਼ਾ :

ਪਿੱਛੇ ਸਾਡਾ ਇਹ ਸਿੱਧ ਕਰਨਾ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਕਾਵਿ-ਚਮਤਕਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਕ ਹੋਰ ਵੀ ਅਸਚਰਜ ਭੇਦ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਉਪਨਿਸ਼ਦ, 'ਭਗਵਦ ਗੀਤਾ', 'ਰਾਮਾਇਣ', ਆਦਿ ਅਤੇ 'ਪੂਰਵ-ਮਿਮਾਸਾਂ', 'ਵੈਸ਼ੇਸ਼ਕ', 'ਸਾਂਖ', 'ਨਿਆਇ', 'ਯੋਗ', 'ਵੇਦਾਂਤ ਦਰਸ਼ਨ' ਆਦਿ ਸਭ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਲਿਖੇ ਗਏ ਹਨ। ਯੋਗੀਆਂ, ਸਿੱਧਾਂ, ਨਾਥਾਂ, ਭੱਟਾਂ ਆਦਿ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਲੋਕ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਥਾਂ ਬ੍ਰਜ ਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਸਾਧ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਰਚਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵੀ ਸਭ ਦਾਰਸ਼ਿਕ ਸ੍ਰੋਤਾਂ ਦਾ ਬੀਜ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚੋਂ ਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਬਾਹਰੋਂ ਆਏ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਅਤੇ ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰ ਅਰਬੀ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰ ਰਹੇ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਭਾਸ਼ਾ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣੇ ਨਵੇਂ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬ੍ਰਾਹਮਣਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪਵਿੱਤਰ ਭਾਸ਼ਾ ਕੇਵਲ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਹੀ ਸੀ ਅਤੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸੂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਪੜ੍ਹਨ ਤੋਂ ਰੋਕਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਸੂਦਰਾਂ ਸੰਬੰਧੀ 'ਬ੍ਰਿਹੱਦ ਧਰਮ ਪੁਰਾਣ' ਵਿਚ ਅੰਕਿਤ ਹੈ ਕਿ ਸੂਦਰਾਂ ਨੂੰ ਵੇਦਕ ਮੰਤਰ ਜਾਂ ਹੋਰ ਪਵਿਤਰ ਧਾਰਮਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਪੜ੍ਹਨ ਤੋਂ ਮਨਾਹੀ ਸੀ।[1] ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਰਸਮਾਂ ਵਿਚ ਭਾਗ ਲੈਣ ਤੋਂ ਵਿਵਰਜਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਇਹ ਕਟੜਤਾ ਇਨੀ ਛਾ ਗਈ ਸੀ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸੂਦਰਾਂ ਨੂੰ 'ਸ਼ਵਾ' ਅਤੇ 'ਓਮ' ਸ਼ਬਦ ਬੋਲਣ ਦੀ ਵੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਸੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਰਸਮਾਂ ਦੀ ਸੰਕੀਰਣਤਾ ਤੋੜ ਕੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਥਾ ਤੇ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਨਾ ਕੇਵਲ ਮਹੱਤ੍ਵ ਹੀ ਦਿੱਤਾ ਸਗੋਂ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾ ਰਹੇ ਸਨ ਤਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਤੇ ਮਹਾਨ ਸਮੱਸਿਆ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਵੰਗਾਰ ਬਣੀ ਰਹੀ ਸੀ, ਉਹ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਅਰਬ ਦੇਸਾਂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸੀ ਜੋ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਅਰਬੀ, ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੀ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਰਚਕੇ ਲੋਕ-ਪੱਧਰ ਉੱਤੇ ਲੈ ਆਉਣਾ ਔਖਾ ਸੀ। ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ ਪੁਰਾਣੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਪੁਰਾਣੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾ ਦੇਣਾ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰ ਦੇਣੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸੌਖੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਪੁਰਾਣੇ ਦਰਸ਼ਨ ਜਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ

---

1. "The Sudras, according to the Birhaddharma (III. 4. 15-32) must not practise the Vedic or the ordinary religious excercise and he must not study the Vedas or the Puranas nor explain the sacred texts . . . he must not utter mantras with the words Svaha and Om." Quoted from the Delhi Sultanate, prepared under the direction of K.M. Munshi, General Editor : R. C. Majumdar, A. D. Pusalkar, A. K. Majumdar, (Bombay, Bhartiya Vidya Bhavan) Chapter : Hindu Society, written by U. N. Ghoshal, p. 578.

ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਭਾਵ ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੀ ਇਕ ਕਠਿਣ ਸਮੱਸਿਆ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਭਾਰਤੀ ਅਤੇ ਅਰਬ ਦੇਸਾਂ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾ ਕੇ ਲੋਕ-ਪੱਧਰ ਤੇ ਹੀ ਲਿਆਂਦਾ ਸਗੋਂ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਉਚਿਆਈ ਦਾ ਮਾਣ ਵੀ ਬਖਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਭਾਸ਼ਾ ਧੁਨੀ ਅਤੇ ਰੂਪ ਪੱਖ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਕਾਵਿ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਪ੍ਰਭਾਵਮਈ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਬਣਦੀ ਹੈ।[1] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਉਸ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ-ਬੱਧ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਕਰ ਦੇਣਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇੱਕ ਮਹਤ੍ਵ-ਪੂਰਣ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸੀ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਜਿਵੇਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ, 'ਗੀਤਾ' ਅਤੇ 'ਬ੍ਰਹਮਸੂਤਰ' ਵਿਚ ਇਸ ਜਗਤ ਨੂੰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਜਿਥੇ 'ਮਾਇਆ' ਆਖਿਆ ਹੈ ਉਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰ-ਬੱਧ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਥਾਂ ਮਾਇਆ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਲੋਕ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ 'ਮਾਇਆ' ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬੌਧਿਕਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਵੀ ਪਾਸਾਰ ਸਕਣ ਜਿਵੇਂ :

1. *"ਸੰਸਾਰ ਸਾਗਰ ਤਾਰਿ ਤਾਰਣ ਰਾਮ ਨਾਮ ਕਰਿ ਕਰਣੀ॥"*[2]
2. *"ਨਟੂਐ ਸਾਂਗੁ ਬਣਾਇਆ ਬਾਜੀ ਸੰਸਾਰਾ॥*
   ਖਿਨੁ ਪਲੁ ਬਾਜੀ ਦੇਖੀਐ ਉਝਰਤ ਨਹੀਂ ਬਾਰਾ॥"[3]
3. *"ਹਉਮੈ ਚਉਪੜਿ ਖੇਲਣਾ ਝੂਠੇ ਅਹੰਕਾਰਾ॥*
   ਸਭੁ ਜਗ ਹੀ ਸੋ ਜਿਣੈ ਗੁਰ ਸਬਦੁ ਵੀਚਾਰਾ॥"[4]
4. *"ਬਬੈ ਬਾਜੀ ਖੇਲਣ ਲਾਗਾ ਚਉਪੜਿ ਕੀਤੇ ਚਾਰਿ ਜੁਗਾ॥*
   ਜੀਅ ਜੰਤ ਸਭ ਸਾਰੀ ਕੀਤੇ ਪਾਸਾ ਢਾਲਣਿ ਆਪਿ ਲਗਾ॥"[5]
5. *"ਨਦਰਿ ਕਰੇ ਤਾ ਸਤਿਗੁਰੁ ਮਿਲੈ॥*
   ਪ੍ਰਣਵਿਤ ਨਾਨਕੁ ਭਵਜਲੁ ਤਰੈ ॥"[6]
6. *"ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਕਾਇਆ ਰਹੈ ਸੁਖਾਲੀ ਬਾਜ਼ੀ ਇਹੁ ਸੰਸਾਰੋ॥"*[7]
7. *"ਕਹਾਂ ਸੁ ਘਰ ਦਰ ਮੰਡਪ ਮਹਲਾ ਕਹਾ ਸੁ ਬੰਕ ਸਰਾਈ॥*
   ਕਹਾਂ ਸੁ ਸੇਜ ਸੁਖਾਲੀ ਕਾਮਣਿ ਜਿਸੁ ਵੇਖ ਨੀਦ ਨ ਪਾਈ॥
   ਕਹਾਂ ਸੁ ਪਾਨ ਤੰਬੋਲੀ ਹਰਮਾ ਹੋਈਆ ਛਾਈ ਮਾਈ॥"[8]
8. *"ਕਚਾ ਰੰਗੁ ਕੁਸੰਭ ਕਾ ਥੋੜੜਿਆ ਦਿਨ ਚਾਰਿ ਜੀਉ॥"*[9]

---

1. Dictionary of World Literature, Edited by Joseph T. H. Shipley, Littlefield, Adams & Co., Patrson, New Jersey, 1960, p. 247.
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗੂਜਰੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੪.
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਕਾਫੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ ਘਰੁ ੮.
4. ਉਹੀ।
5. ਉਹੀ।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਪਦੇ, ਤਿਤੁਕਾ।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਚੇਤੀ।
8. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੩.
9. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧.

9. *"ਜੈਸੇ ਹਰਹਟ ਕੀ ਮਾਲਾ ਟਿੰਡ ਲਗਤ ਹੈ ਇਕ ਸਖਨੀ ਹੋਰ ਫੇਰ ਭਰੀਅਤ ਹੈ॥*
ਤੈਸੋ ਹੀ ਇਹੁ ਖੇਲੁ ਖਸਮ ਕਾ ਜਿਉ ਉਸ ਦੀ ਵਡਿਆਈ॥"[1]

ਏਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ 'ਮਾਇਆ' ਨੂੰ 'ਸੰਸਾਰ', 'ਬਾਜੀ', 'ਚਉਪੜਿ', 'ਪਾਸਾ', 'ਭਵਜਲੁ' 'ਛਾਈਮਾਈ', 'ਕਚਾ ਰੰਗੁ ਕੁਸੰਭ', 'ਖੇਲ', 'ਹਰਹਟ', ਆਦਿ ਕਹਿਣਾ ਸ਼ਾਸਤ੍ਰਬੱਧ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਕ ਹੋਰ ਇਹ ਵੀ ਵਡਿਆਈ ਹੈ, ਕਿ ਜਿਥੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿਚ 'ਮਾਇਆ' ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਸਰੂਪ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਅਤੇ ਨਿਰਾਕਾਰ ਹੈ ਉਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ 'ਮਾਇਆ' ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਥਾਂ 'ਸੰਸਾਰ', 'ਬਾਜੀ', 'ਪਾਸਾ', 'ਚਉਪੜਿ' ਆਦਿ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਥੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨਾ ਕੇਵਲ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਸ ਨਾਲ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਵੀ ਵਧਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਨਿਮਨ ਕਾਵਿ-ਟੂਕ ਵਿਚ ਉਪਨਿਸ਼ਦਾਂ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ 'ਆਤਮਾ' ਅਤੇ 'ਪਰਮਾਤਮਾ' ਕਿਵੇਂ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਹੈ :

"ਜਿਨੀ ਆਤਮੁ ਚੀਨਿਆ ਪਰਮਾਤਮੁ ਸੋਈ॥
ਏਕੋ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਬਿਰਖੁ ਹੈ ਫਲੁ ਅੰਮ੍ਰਿਤੁ ਸੋਈ॥"[2]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਜਿਵੇਂ 'ਸਤਿ' ਨੂੰ ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ) ਵਿਚ 'ਸਚੇ ਤੇਰੇ ਖੰਡ ਸਚੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡ' ਵਾਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ, 'ਆਨੰਦ' ਨੂੰ 'ਵਿਸਮਾਦੁ ਨਾਦ ਵਿਸਮਾਦੁ ਵੇਦ' ਵਾਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ, 'ਪ੍ਰਕਿਤੀ' ਨੂੰ 'ਕੁਦਰਤਿ ਦਿਸੈ ਕੁਦਰਤਿ ਸੁਣੀਐ ਕੁਦਰਤਿ ਭਉ ਸੁਖ ਸਾਰ', ਵਾਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ, 'ਹਉਮੈ' ਨੂੰ 'ਹਉ ਵਿਚਿ ਆਇਆ ਹਉ ਵਿਚਿ ਗਇਆ' ਵਾਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ 'ਵਿਦਿਆ ਅਵਿਦਿਆ' ਨੂੰ 'ਪੜਿ ਪੜਿ ਗਡੀ ਲਦੀਅਹਿ ਪੜਿ ਪੜਿ ਭਰੀਅਹਿ ਸਾਥ' ਵਾਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ, 'ਮਾਇਆ' ਨੂੰ 'ਕੂੜ ਰਾਜਾ ਕੂੜ ਪਰਜਾ ਕੂੜ ਸਭੁ ਸੰਸਾਰੁ' ਵਾਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ। ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਬ੍ਰਹਮ' ਨੂੰ 'ਪਾਤਸਾਹੁ', 'ਸਾਹਿਬ', 'ਸੁਲਤਾਨ', 'ਪ੍ਰੀਤਮ', 'ਪਿਰ' ਆਦਿ ਕਹਿਣਾ ਅਤੇ ਆਤਮਾ ਨੂੰ 'ਹੰਸ' ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਾਉਣਾ ਆਦਿ ਸਭ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਹੀ ਮਾਣ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੀ ਹਨ ਪਰ ਫੇਰ ਵੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਪਰੰਪਰਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨਾਲੋਂ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾ ਕੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਨਾ ਕੇਵਲ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੰਚਾਰ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਫੁਲਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਵੀ ਵਧਾਇਆ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਸੰਚਾਰ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣਤਾ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸ ਸਮੇਂ ਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਸਹੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਅਮੀਰ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।[3] ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਜੇ ਤਕ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਹੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ।

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਪਰਭਾਤੀ, ਪਦੇ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਕਾਫੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੮.
3. *Dictionary of World Literature*, Edited by Joseph, T. H. Shipley, Littlefield, Adams & Co., Patrson, New Jersey, 1960, p. 247.

ਵਸਤੂ-ਬਿੰਬ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਕਾਲ ਦਾ ਯੁੱਗ-ਬਿੰਬ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਯੁੱਗ-ਬਿੰਬ ਬਣਨ ਤੋਂ ਭਾਵ ਯੁੱਗ ਦੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਪੱਖਾਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਜਾਣ ਤੋਂ ਹੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ, ਪੌਰਾਣਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਸਾਮਾਜਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਆਦਿ ਅਨੇਕ ਪੱਖਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਰਚੀ ਹੈ। ਜਦ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀਵਨ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਬਹੁ-ਬਿਧ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਬਿੰਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਦ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੈ ਅਨੁਕੂਲ ਰੱਖ ਕੇ ਆਪਣੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਅਧਿਕ ਸਜੀਵ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ 'ਜਪੁ' ਜੀ ਦਾ 'ਕਿਵ ਸਚਿਆਰਾ ਹੋਈਐ ਕਿਵ ਕੂੜੈ ਤੁਟੈ ਪਾਲਿ' ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਸ਼ੈ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਇਉ ਪ੍ਰਸਤੁਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ :

"ੴ, ਸਤਿ, ਨਾਮੁ, ਕਰਤਾ, ਪੁਰਖ, ਅਕਾਲ, ਅਜੂਨੀ, ਸੈਭੰ, ਸਚੁ, ਸਿਆਣਪਾ, ਹੁਕਮੁ, ਨਦਰ, ਨਾਦੰ, ਵੇਦੰ, ਈਸਰੁ, ਗੋਰਖ, ਬਰਮਾ, ਪਾਰਬਤੀ, ਮਾਈ, ਨਵਾ-ਖੰਡਾ, ਨਿਰਗੁਣਿ, ਸੁਣਿਐ, ਸਿਧ, ਪੀਰ, ਸੁਰਿ, ਨਾਥ, ਬਿੰਦ, ਜੋਗ, ਸਾਸਤ, ਸਤੁ, ਸੰਤੋਖ, ਗਿਆਨ, ਸੇਖ, ਪੀਰ, ਦੁਖ, ਪਾਪਾ, ਮੰਨੇ, ਵੀਚਾਰ, ਨਿਰੰਜਨੁ, ਪੰਥ, ਪੰਚ, ਧਿਆਨੁ, ਸੰਤੋਖ, ਕਲਾਮ, ਕੁਦਰਤਿ, ਨਿਰੰਕਾਰ, ਜਪ, ਤਪ, ਗ੍ਰੰਥ, ਲਿਵ, ਦਾਤਿ, ਦਾਤਾਰ, ਸਿਫਤ, ਧਰਮ, ਪੁਰਾਣ, ਸਮਾਧੀ, ਪੰਥੀ, ਅਨਾਦਿ, ਅਨਾਹਤਿ, ਜਗਦੀਸ, ਖੰਡ, ਗਿਆਨ ਖੰਡ, ਸਰਮ ਖੰਡ, ਕਰਮ ਖੰਡ, ਬੁਧ ਆਨੰਦ"[1] ਆਦਿ।

ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਰਾਮਕਲੀ ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ' ਦਾ "ਸੁਣਿ ਪਾਡੇ ਕਿਆ ਲਿਖਹੁ ਜੰਜਾਲਾ, ਲਿਖ ਰਾਮ ਨਾਮ ਗੁਰਮੁਖਿ ਗੋਪਾਲਾ" ਦਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ :

"ਓਅੰਕਾਰਿ, ਬ੍ਰਹਮਾ, ਉਤਪਤਿ, ਬੇਦ, ਸਬਦਿ, ਅਖਰ, ਬੀਚਾਰੁ, ਤ੍ਰਿਭਵਣ, ਰਾਮ, ਨਾਮ, ਸਾਚੁ, ਧਰਮ, ਧਰਮਾਪੁਰਿ, ਗਿਆਨੁ, ਹਉਮੈ, ਏਕੰਕਾਰ, ਗਿਆਨੁ, ਧਿਆਨੁ, ਗੋਪਾਲਾ, ਅਸਰੂਪ, ਪ੍ਰਭੂ, ਪੰਥ, ਸਿਆਨਾ, ਨਿਰਵੈਰੁ, ਆਚਾਰੁ, ਸਚੁ ਅਸਥਿਰੁ ਚੀਤ, ਨਾਦ, ਬੇਦ, ਦੁਰਮਤਿ, ਦੁਬਿਧਾ, ਅਗਿਆਨੀ, ਮਤਿਹੀਣੁ, ਗੁਰਪਰਸਾਦੀ, ਬਿਦਿਆ"[2] ਆਦਿ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ 'ਮਾਰੂ' ਰਾਗ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ, ਬ੍ਰਹਮ ਆਦਿ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਵਾਦ ਵਿਵਾਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੈ ਮਨੁੱਖ, ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਹੋਣ ਦੀ ਥਾਂ ਵਸਤਾਂ ਅਤੇ ਮਨੁਖੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿਚ ਨਿਮਨ ਲਿਖਤ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਰਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਹੋਂਦ ਆਦਿ ਵਿਚ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ :

"ਅਰਬਦ ਨਰਬਦ ਧੁੰਧੂਕਾਰਾ, ਗਗਨ, ਦਿਨ, ਰੈਨਿ, ਚੰਦੁ, ਸੂਰਜੁ, ਸੁੰਨ, ਖਾਣੀ, ਬਾਣੀ,

---

1. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ ਦਖਣੀ, ਓਅੰਕਾਰੁ।

ਪਉਣ, ਪਾਣੀ ਓਪਤਿ, ਖਪਤਿ, ਖੰਡ, ਪਤਾਲ, ਸਪਤ ਸਾਗਰ, ਨਦੀ, ਨੀਰ, ਸੁਰਗਿ, ਮਛ, ਦੋਜਕੁ, ਭਿਸਤੁ, ਕਾਲਾ, ਨਰਕੁ, ਜੰਮਣੁ, ਮਰਣਾ, ਬ੍ਰਹਮਾ, ਬਿਸਨੁ, ਮਹੇਸ, ਨਾਰਿ, ਪੁਰਖੁ, ਜਾਤਿ, ਦੂਖ, ਸੁਖ, ਜਤੀ, ਸਤੀ, ਬਨਵਾਸੀ, ਸਿਧ, ਸਾਧਿਕ, ਸੁਖਵਾਸੀ, ਜੋਗੀ, ਜੰਗਮ, ਭੇਖ, ਨਾਥੁ, ਜਪੁ ਤਪ, ਬ੍ਰਤ, ਪੂਜਾ, ਸਚਿ, ਤੁਲਸੀਮਾਲਾ, ਤੰਤ, ਮੰਤੁ, ਪਾਖੰਡ, ਕਰਮ, ਧਰਮ, ਜਾਤਿ, ਮਾਇਆ, ਮਮਤਾ, ਗੋਰਖੁ, ਮਾਛਿੰਦੇ, ਵਰਨਭੇਖ, ਬ੍ਰਹਮਣ, ਖਤ੍ਰੀ, ਗਊ, ਗਾਇਤ੍ਰੀ, ਹੋਮ, ਜਗ, ਮੁਲਾ, ਕਾਜੀ, ਸੇਖ, ਮਸਾਇਕੁ, ਹਾਜੀ, ਰਈਅਤਿ, ਪਾਠ, ਪੁਰਾਣ"[1] ਆਦਿ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ) ਦਾ ਵਿਸ਼ੈ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਸਾਮਾਜਿਕ ਹੈ ਇਸ ਵਿਚ ਯੁੱਗ ਦਾ ਸਾਮਾਜਿਕ ਬਿੰਬ ਸਾਮਾਜਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਇਉਂ ਰੂਪਮਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

"ਗਿਆਨ, ਵਿਹੂਣੀ, ਜਮਕਾਲੁ, ਚੇਲੇ, ਰਾਵਾ, ਝਾਟੇ, ਲੋਕੁ ਹਸੈ, ਘਰਿ, ਰੋਟੀਆਂ, ਤਾਲ, ਰਾਜੇ, ਗੋਪੀਆਂ, ਕਾਨੁ, ਕੋਲੂ, ਚਰਖਾ, ਚਕੀ, ਚਕੁ, ਥਲ, ਵਰੋਲੇ, ਲਾਟੂ, ਮਧਾਣੀਆਂ, ਪੰਖੀ, ਜੰਤ, ਪੰਛੁ, ਜਰਵਾਣਾ, ਜਰੁ, ਮੁਸਲਮਾਨਾ, ਸਰੀਅਤਿ, ਹਿੰਦੂ, ਤੀਰਥਿ, ਪੂਜਾ, ਅਗਰਵਾਸੁ, ਜੋਗੀ, ਸੁੰਨਿ ਧਿਆਵਨਿ, ਅਲਖ, ਚੋਰਾ, ਕੂੜਿਆਰਾ, ਖਰਾਬਾ, ਵੇਕਾਰ, ਕੁਮਿਆਰ, ਘੜ, ਭਾਂਡੇ, ਅੰਗਿਆਰ, ਨਰਕਿ, ਸੁਰਗ, ਅਵਤਾਰੁ, ਸਚਿਆਰੁ, ਮੂਰਖ, ਅਨੁ, ਪਾਣੀ, ਨੇਕੀਆ, ਚੰਗਿਆਈਆਂ, ਪੁੰਨਾ, ਤੀਰਥਾਂ, ਪਾਠ, ਅਲੁ ਮਲੁ ਖਾਈ, ਮੜੀ, ਮਸਾਣੀ, ਕਰਮਾ, ਢਾਢੀ, ਕੂੜ, ਰਾਜਾ, ਪਰਜਾ, ਮੰਡਪ, ਮਾੜੀ, ਸੁਇਨਾ, ਰੁਪਾ, ਮੀਆ, ਬੀਬੀ, ਮਿਠਾ, ਮਾਖਿਉ, ਮਲੁ, ਲਾਲਚੁ, ਬੀਜਿ, ਖੁੰਬਿ, ਲਘੁ, ਪਾਪ, ਕਾਮੁ, ਪੰਡਿਤ, ਖਸਮੁ, ਦੁਖ, ਸੁਖ, ਦਾਰੂ, ਗੁਨਹਗਾਰ, ਸਰੀਰ, ਰਗੁ, ਨੀਲ ਬਸਤੁ, ਕਪੜੇ, ਪਠਾਣੀ, ਤਾਰਾਜੂ, ਤੋਲੀਐ, ਜਨੇਊ, ਬਿਰਾਹਮਣ, ਧੋਤੀ, ਟਿਕਾ, ਜਪਮਾਲੀ, ਮਲੇਛਾਂ, ਪਾਖੰਡਾਂ, ਛੁਰੀ, ਬਕਰਾ ਖਾਣਾ, ਚਉਕਾ, ਭਿਟੈ, ਜੋਰੂ, ਜੂਠਾ, ਕੋਠੇ, ਮੰਡਪ, ਮਾੜੀਆਂ, ਸੂਤਕੁ, ਗੋਹੇ, ਲਕੜੀ, ਲਾਇਤਬਾਰੀ, ਭਰਮੁ, ਅੰਨੁ, ਦੇਵਤਾ, ਬੈਸੰਤਰ, ਭੰਡਿ, ਵੀਆਹੁ, ਅਠਸਠਿ ਤੀਰਥ, ਦੀਵਾਨ, ਚਾਕੁਰ, ਚਾਕਰੀ, ਰਿਜਕੁ[2] ਆਦਿ।

ਜੇ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਤਮ ਦੀ ਪਹਿਚਾਣ ਕਰਕੇ ਮਾਇਆ ਦੇ ਪਰਦੇ ਨੂੰ ਚੀਰ ਕੇ ਆਤਮ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਇਕ ਸੁਰ ਕਰ ਲਵੇ ਤਾਂ ਹਰ ਪਾਸੇ ਹਰ ਥਾਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਿਸੇਗੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਰਾਗ ਮਾਰੂ ਵਿਚ 'ਸਾਚਾ ਸਚੁ ਸੋਈ ਅਵਰੁ ਨ ਕੋਈ' ਦੇ ਵਿਸ਼ੈ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਹਰ ਵਸਤ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਚਿਤਵ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਨਿਮਨ ਲਿਖਤ ਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰੀ ਸ਼ਬਦਵਾਲੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਅਨੇਕਤਾ ਦੇ ਹੀ ਹਾਣ ਦੀ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ :

"ਆਪੇ ਵੀਚਾਰੀ ਗੁਣਕਾਰੀ, ਆਪੇ ਮਾਰਗਿ, ਆਪੇ ਦਾਨਾ, ਆਪੇ ਬੀਨਾ, ਆਪੇ ਪਉਣ, ਪਾਣੀ ਬੈਸੰਤਰੁ, ਆਪੇ ਸਸਿ ਸੂਰਾ, ਆਪੇ ਗਿਆਨੁ ਧਿਆਨੁ, ਆਪੇ ਪੁਰਖੁ, ਆਪੇ ਹੀ ਨਾਰੀ, ਆਪੇ ਪਾਸਾ, ਆਪੇ ਸਾਰੀ, ਆਪੇ ਪਿੜ ਬਾਧੀ, ਆਪੇ ਭਵਰ ਫੁਲ ਫਲ ਤਰਵਰੁ, ਆਪੇ ਜਲੁ ਥਲੁ ਸਾਗਰ ਸਰਵਰੁ, ਆਪੇ ਮਛੁ ਕਛ ਕਰਣੀਕਰੁ, ਆਪੇ ਦਿਨਸੁ, ਆਪੇ ਹੀ ਰੈਣੀ, ਆਪੇ

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ।

ਰਤਨੁ, ਆਪੇ ਪਰਖੇ, ਆਪੇ ਕਿਸੇ ਹੀ ਕਸਿ ਬਖਸ਼ੇ, ਆਪੇ ਦੇ, ਆਪੇ ਧਨੁਖ, ਆਪੇ ਸਰਬਾਣਾ, ਆਪੇ ਸਘੁੜੁ ਸਰੂਪੁ ਸਿਆਣਾ, ਆਪੇ ਮਛੁਲੀ, ਆਪੇ ਜਾਲਾ, ਆਪੇ ਗਾਊ, ਆਪੇ ਰਖਵਾਲਾ, ਆਪੇ ਜੋਗੀ, ਆਪੇ ਭੋਗੀ, ਆਪੇ ਰਸੀਆ, ਆਪੇ ਦੇਬਾਣੀ, ਆਪੇ ਮੁਕਤਿ ਤ੍ਰਿਪਤਿ ਵਰਦਾਤਾ, ਆਪੇ ਧਰਤੀ, ਆਪੇ ਸਾਚੇ, ਆਪੇ ਸੁਰਗੁ ਮਛੁ ਪਇਆਲਾ, ਆਪੇ ਜੋਤਿ, ਆਪੇ ਸਿਧ ਸਾਧਕੁ, ਆਪੇ ਰਾਜਨੁ ਪੰਚਾਕਾਰੀ, ਆਪੇ ਕਾਜੀ, ਆਪੇ ਮੁਲਾ[1] ਆਦਿ।

ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਰਾਮਕਲੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਜਿਸ ਵਿਚ ਯੋਗੀਆਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮਸਿਆ ਲਈ ਹੈ, ਸਾਰੀ ਯੋਗੀਆਂ ਵਾਲੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਹੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ।[2] ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ ਵਿਚ 'ਆਰਤੀ' ਦਾ ਬਿੰਬ ਆਰਤੀ ਵਿਸ਼ੈ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਪ੍ਰਤਿਬਿੰਬਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।[3] ਜਿਸ ਵਿਚ ਸਾਰੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਦੇਵਤੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਉਸਤਤ ਦਾ ਹੀ ਜਸ ਗਾਇਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।[4] ਸੋ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਵਸਤੂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸੰਪੂਰਣ ਭਾਂਤ ਸਾਨੂੰ ਵਿਸ਼ੈ ਦਾ ਬਿੰਬ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸਭਿਆਚਾਰ-ਬਿੰਬ :

ਕਈ ਵਾਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਸੰਪੂਰਣ ਬਿੰਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਜਿਹੇ ਬਿੰਬ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਉਹ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਅਨੇਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਮਾਝ (ਰਾਗ) ਪੰਜਾਬ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਰਬੀ ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਸਾਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਅਧੋਗਤੀ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਦਸ਼ਾ ਅਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਆਦਿ ਸੰਬੰਧੀ ਚਾਨਣਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਸੰਪੂਰਣ ਬਿੰਬ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ) ਵਿਚ ਇਉਂ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ : ਮਾਝ (ਵਾਰ)

(ੳ) ਪੰਜਾਬ ਦਾ ਸਭਿਆਚਾਰ :

"ਥਣ, ਦੁਧਿ, ਮਾਇ, ਬਾਪ, ਭਯਾ, ਭਾਭੀ, ਬੇਬ, ਖੇਡ, ਖਾਣ, ਪੀਅਣ, ਕਾਮੁ, ਜਾਤਿ,

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਰੂ, ਸੋਲਹੇ।
2. "ਚਰਪਟ ਬੋਲੇ ਗੋਰਖ, ਜੋਗਿੰਦ੍ਰਾ ਮੁਦ੍ਰਾ, ਝੋਲੀ, ਖਿੰਥਾ, ਪੰਥਾ, ਖਪਰੁ, ਟੋਪੀ, ਜਾਗੋਟੀ, ਸੰਨ, ਫੇਰੇ, ਤਸਬੀ, ਜੋਗੀ, ਜਟਾ, ਬਿਭੂਤ, ਮੰਡ ਮੁਡਾਈ, ਜਮਪਾਲੀ, ਸਿੰਙੀ, ਸੁਰਤ, ਤਾੜੀ, ਮਾਛਿੰਦ੍ਰਾ, ਅਸਟ ਸਿਧੀ, ਪਰਵਿਰਤ, ਨਿਰਵਿਰਤ" ਆਦਿ। - ਮ. ੧, ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ।
3. "ਥਾਲੁ, ਦੀਪਕੁ, ਮੋਤੀ, ਧੂਪੁ, ਮਲਆਨਲੋ, ਚਵਰੋ, ਫੂਲੰਤ ਜੋਤੀ, ਆਰਤੀ, ਮੂਰਤੀ ਗੰਧ, ਜੋਤਿ" ਆਦਿ। - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਧਨਾਸਰੀ, ਆਰਤੀ-ਪਦੇ।
4. "ਪਉਣ, ਪਾਣੀ, ਬੈਸੰਤਰੁ, ਰਾਜਾ ਧਰਮੁ, ਈਸਰੁ, ਬ੍ਰਹਮਾ, ਦੇਵੀ, ਇੰਦ੍ਰ ਦੇਵਤਿਆ, ਸਿਧ, ਸਾਧ, ਜਤੀ, ਸਤੀ, ਸੰਤੋਖੀ, ਵੀਰ, ਪੰਡਿਤ, ਰਖੀਸੁਰ, ਮੋਹਣੀਆ ਮਨੁ ਮੋਹਨਿ, ਸੁਰਗੁ, ਮਛੁ, ਅਠਸਠਿ ਤੀਰਥ, ਜੋਧ ਮਹਾਬਲ ਸੂਰਾ, ਖੰਡ, ਮੰਡਲ ਬ੍ਰਹਮੰਡਾ" ਆਦਿ ਆਦਿ।

- ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਸੋਦਰੁ

ਸੰਜਿ, ਕ੍ਰੋਧ, ਤਨ, ਨਾਸ, ਧਉਲੇ, ਸੁਆਹ, ਬੀਸ, ਤੀਸਾ, ਚਾਲੀਸ, ਪਚਾਸੀ, ਸਠੀ, ਬੋਢੇਪਾ, ਸਤਰਿ, ਅਸੀਹਾ, ਨਵੇ, ਅਗਨਿ, ਭੁਖਾ, ਬਗਾ, ਕਾਲਾ, ਧਿਆਵੇ, ਸਮਾਵੈ, ਸੰਜੋਗੁ, ਵਿਜੋਗੁ, ਭੋਗ, ਰੋਗ, ਸੋਗ, ਦੁਖ, ਪਾਪ, ਮੂਰਖ, ਝਗੜਾ, ਚਲਾਇਆ, ਮਿਲਾਇਆ, ਕਮਾਇਆ, ਖਪਾਇਆ, ਪਾਇਆ, ਵਾਸਾ, ਸੰਨਿਆਸਾ, ਆਸਾ, ਉਦਾਸਾ, ਮਨਸਾ, ਦਾਸਾ, ਨਿਰਾਸਾ, ਜਮ, ਕਾਲ, ਰਤ, ਕਪੜੈ, ਜਾਮਾ, ਆਗੂ, ਪਲੀਤੁ, ਧੋਵਾਂ, ਵੀਚਾਰਾ, ਅਪਾਰਾ, ਅਹੰਕਾਰਾ, ਭੰਡਾਰਾ, ਸਚਿਆਰਾ, ਵਣਜਾਰਾ, ਭਰਮ, ਮਿਠਾ, ਮੇਵਾ, ਘਿਉ, ਗੁੜ, ਮੈਦਾ, ਮਾਸ, ਸੇਜ, ਤੇਰਾ, ਵਿਸਟਾ, ਭੋਜਨ, ਪਾਣੀ, ਫੁਲ, ਫਲ, ਬਿਰਖੁ, ਪਤ, ਲਾਲ, ਤੁਮੀ, ਤੁਮਾ, ਵਿਸੁ, ਅਕ, ਧਤੂਰਾ, ਨਿਮ, ਮਾਧਾਣੀ, ਗਊ, ਮਛੀ, ਪੰਥੀ, ਪਾਲਾ, ਖੁਸਰੇ, ਪਾਠ, ਕਪਾਸੁ, ਲੋਹਾਰ, ਸੁਇਨਾ, ਦੀਵਾ" ਆਦਿ ਆਦਿ।

(ਅ) ਮੁਸਲਮ ਸਭਿਆਚਾਰ :

"ਸਮੀਤਿ, ਮੁਸਲਾ, ਸੂਅਰ, ਹਕ, ਹਲਾਲ, ਕੁਰਾਣ, ਸਰਮ, ਸੁੰਨਿਤਿ, ਸੀਲੁ, ਰੋਜ਼ਾ, ਮੁਸਲਮਾਣ, ਤਸਬੀ, ਲਾਜ, ਪੀਰ, ਮੁਰਦਾਰ, ਹਰਾਮ, ਪੰਜਿ ਨਿਵਾਜਾ, ਵਖਤ, ਖੈਰ, ਖੁਦਾਇ, ਕਲਮਾ, ਅਵਲਿ, ਅਉਲਿ, ਦੀਨ, ਹਮ ਜੇਰ ਜਿਮੀ, ਬਾਦਿਸਾਹਾ, ਤੂਹੀ, ਏਕ, ਅਸਤਿ, ਦਿਗਰਿ, ਦਾਦੇ ਦਿਹੰਦ, ਆਦਮੀ, ਜੇਰ, ਪਰੰਦਏ, ਆਬ" ਆਦਿ ਆਦਿ।

(ੲ) ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪੱਖ :

"ਰਾਜੇ, ਰਯਤਿ, ਸਿਕਦਾਰ, ਹਟ, ਪਟਣ, ਬਾਜਾਰ, ਹੁਕਮੀ, ਤਾਜੀ, ਰੱਥ, ਤੁਖਾਰ, ਹਾਥੀ, ਪਾਖਰੇ, ਬਾਗ, ਮਿਲਖ, ਤੰਬੂ, ਪਲੰਘ, ਨਿਵਾਰ, ਸਰਾਇਚੇ, ਮਾਲਿ, ਲਸਕਰ, ਤਖਤਿ, ਦਰਬਾਰੁ, ਤਬਲਬਾਜ, ਫੁਰਮਾਨੀ, ਸਿਰਦਾਰ, ਸਿਰਕਾਰ, ਮਹਲੀ, ਨੇਬ," ਆਦਿ ਆਦਿ।

(ਸ) ਸਾਮਾਜਿਕ ਪੱਖ :

"ਬਦਫੈਲੀ, ਗੈਬਾਨਾ, ਕੁਫਰ, ਸਿਝਸੀ, ਠਗਿਆ, ਹਰਾਮ, ਹਕ, ਹਲਾਲ, ਝਗੜਾ, ਮੂਰਖ, ਕ੍ਰੋਧ, ਭੋਗੇ ਭੋਗ, ਰਤ, ਕੂੜ, ਅਮਾਵਸ, ਰਾਜੇ ਕਸਾਈ" ਆਦਿ ਅਦਿ।

(ਹ) ਗੁਰਮਤਿ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

"ਨਿਰੰਕਾਰੀ, ਨਾਮ, ਗੁਰ, ਗੁਰਮਤੀ, ਸਚਾ ਸਬਦ, ਸਤਿਗੁਰ, ਸਤਿਗੁਰ ਸੇਵਿ, ਭਗਤਾ, ਢਾਢੀ ਬਾਣੀ, ਸਤਿਗੁਰ ਹੋਇ ਦਇਆਲ ਤ ਸਰਧਾ ਪੂਰੀਐ" (ਸਾਰੀ ਪਉੜੀ) ਆਦਿ ਆਦਿ।

ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ) ਦੀ ਉਪਰੋਕਤ ਸਾਰੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਮੁੱਚੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਦਰਸਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਉਂ ਕੇਵਲ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਬਿੰਬ ਸਿਰਜਣਾ ਇਕ ਕਾਵਿ ਕਲਾਤਮਿਕ ਕੌਤਕ ਹੀ ਤਾਂ ਹੈ।

ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਵੱਖ ਵੱਖ ਦੇਸਾਂ ਜਾਂ ਪ੍ਰਾਂਤਾਂ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੁੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਬਦਲ ਜਾਣਾ ਵੀ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਅਜਿਹੇ ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ ਕਰਕੇ ਹੀ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਅਤੇ ਪੰਡਿਤਾਂ, ਸਾਧਾਂ, ਯੋਗੀਆਂ, ਨਾਥਾਂ, ਮੌਲਵੀਆਂ ਆਦਿ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕਾਫ਼ੀ ਵਖਰੇਵਾਂ ਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦ ਪੰਡਿਤਾਂ ਨਾਲ ਵਾਦ ਵਿਵਾਦ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਹੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਅਧਿਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ :

"ਪੜਿ ਪੁਸਤਕ ਸੰਧਿਆ ਬਾਦੰ। ਸਿਲ ਪੂਜਸਿ ਬਗੁਲ ਸਮਾਧੰ॥
ਮੁਖਿ ਝੂਠ ਬਿਭੂਖਣ ਸਾਰੰ। ਤ੍ਰੈਪਾਲ ਤਿਹਾਲ ਵਿਚਾਰੰ॥
ਗਲਿ ਮਾਲਾ ਤਿਲਕ ਲਿਲਾਟੰ। ਦੁਇ ਧੋਤੀ ਵਸਤ੍ਰ ਕਪਾਟੰ॥
ਜੇ ਜਾਣਸਿ ਬ੍ਰਹਮੰ ਕਰਮੰ। ਸਭ੍ਰ ਫੋਕਟ ਨਿਸਚਉ ਕਰਮੰ॥
ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਨਿਹਚਉ ਧਿਆਵੈ। ਵਿਣੁ ਸਤਿਗੁਰ ਵਾਟ ਨ ਪਾਵੈ॥"[1]

ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਮੁਲਾਂ, ਕਾਜ਼ੀਆਂ ਨਾਲ ਵਾਰਤਾਲਾਪ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿਚ ਅਰਬੀ ਫ਼ਾਰਸੀ ਪ੍ਰਧਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ :

"ਯਕ ਅਰਜ ਗੁਫਤਮ ਪੇਸਿ ਤੋ ਦਰ ਗੋਸ ਕੁਨ ਕਰਤਾਰ॥
ਹਕਾ ਕਬੀਰ ਕਰੀਮ ਤੂ ਬੇਐਬ ਪਰਵਦਗਾਰ॥
ਦੁਨੀਆਂ ਮੁਕਾਮੇ ਫਾਨੀ ਤਹਕੀਕ ਦਿਲ ਦਾਨੀ॥
ਮਮ ਸਰ ਮੂਇ ਅਜਰਾਈਲ ਗਿਰਫਤਹ ਦਿਲ ਹੇਚਿ ਨ ਦਾਨੀ॥ ਰਹਾਉ॥
ਜਨ ਪਿਸਰ ਪਦਰ ਬਿਰਾਦਰਾਂ ਕਸ ਨੇਸ ਦਸਤਗੀਰ॥
ਸਬ ਰੋਜ ਗੁਫਤਮ ਦਰ ਹਵਾ ਕਰਦੇਮ ਬਦੀ ਖਿਆਲ॥
ਗਾਹੇ ਨ ਨੇਕੀ ਕਾਰ ਕਰਦਮ ਮਮ ਈਂ ਚਿਨੀ ਅਹਵਾਲ॥
ਬਰਬਖ਼ਤ ਹਮ ਚੁ ਬਖੀਲ ਗਾਫਲ ਬੇਨਜਰ ਬੇਬਾਕ॥
ਨਾਨਕ ਬੁਗੋਯਦ ਜਨੁ ਤੁਰਾ ਤੇਰੇ ਚਾਕਰਾਂ ਪਾਖਾਕ॥"[2]

ਭਾਵ-ਬਿੰਬਾਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਵਸਤੂ-ਬਿੰਬਾਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਭਾਵ-ਬਿੰਬਾਂ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਲਈ ਮਧੁਰ, ਭਾਵਮਈ, ਰੁਮਾਂਸਿਕ, ਕਾਲਪਨਿਕ, ਰਾਗਾਤਮਿਕ ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਲ ਕਾਵਿ-ਵਸਤੂ, ਕਾਵਿ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦ ਸਾਮੂਹਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਭਾਵ-ਬਿੰਬ-ਵਿਧਾਨ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਕੇ ਇਕ ਸੁਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਹੋਰ ਵੀ ਵਧ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਿਮਨ ਲਿਖਤ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਦੇ ਬਿਰਹਾ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਦਾ ਭਾਵ-ਬਿੰਬ ਕਿਵੇਂ ਭਾਵ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਸਹਿਤ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ :

"ਮੋਰੀ ਰੁਣ ਝੁਣ ਲਾਇਆ ਭੈਣੇ ਸਾਵਣੁ ਆਇਆ॥
ਤੇਰੇ ਮੁੰਧ ਕਟਾਰੇ ਜੇਵਡਾ ਤਿਨਿ ਲੋਭੀ ਲੋਭ ਲੁਭਾਇਆ॥
ਤੇਰੇ ਦਰਸਨ ਵਿਟਹੁ ਖੰਨੀਐ ਵੰਞਾਂ ਤੇਰੇ ਨਾਮ ਵਿਟਹੁ ਕੁਰਬਾਣੋ॥
ਜਾ ਤੂ ਤਾ ਮੈ ਮਾਣ ਕੀਆ ਹੈ ਤੁਧੁ ਬਿਨੁ ਕੇਹਾ ਮੇਰਾ ਮਾਣੋ॥
ਚੂੜਾ ਭੰਨੁ ਪਲੰਘ ਸਿਉ ਮੁੰਧੇ ਸਣੁ ਬਾਹੀ ਸਣੁ ਬਾਹਾ॥
ਏਤੇ ਵੇਸ ਕਰੇਦੀਏ ਮੁੰਧੇ ਸਹੁ ਰਾਤੋ ਅਵਰਾਹਾ॥

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤਿਲੰਗ, ਘਰੁ ੧, ਜਾਂ ਵੇਖੋ, ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਮਾਝ, ਸਲੋਕ।

ਨਾ ਮਨੀਆਰੁ ਨ ਚੂੜੀਆਂ ਨਾ ਸੇ ਵੰਗੜੀਆਹਾ॥
ਜੋ ਸਹ ਕੰਠਿ ਨ ਲਗੀਆ ਜਲਨੁ ਸਿ ਬਾਹੜੀਆਹਾ॥
ਸਭਿ ਸਹੀਆ ਸਹੁ ਰਾਵਣਿ ਗਈਆ ਹਉ ਦਾਧੀ ਕੈ ਦਰਿ ਜਾਵਾ॥
ਅੰਮਾਲੀ ਹਉ ਖਰੀ ਸੁਚਜੀ ਤੈ ਸਹ ਏਕਿ ਨਾ ਭਾਵਾ॥
ਮਾਠਿ ਗੁੰਦਾਈ ਪਟੀਆ ਭਰੀਐ ਮਾਗ ਸੰਧੂਰੇ॥
ਅਗੇ ਗਿਆ ਨ ਮੰਨੀਆ ਮਰਉ ਵਿਸੂਰਿ ਵਿਸੂਰੇ॥
ਮੈ ਰੋਵੰਦੀ ਸਭੁ ਜਗੁ ਰੁੰਨਾ ਰੁੰਨੜੇ ਵਣਹੁ ਪੰਖੇਰੂ॥
ਇਕੁ ਨਾ ਰੁਨਾ ਮੇਰੇ ਤਨ ਕਾ ਬਿਰਹਾ ਜਿਨਿ ਹਉ ਪਿਰਹੁ ਵਿਛੋੜੀ॥
ਸੁਪਨੇ ਆਇਆ ਭੀ ਗਇਆ ਮੈ ਜਲੁ ਭਰਿਆ ਰੋਇ॥
ਆਇ ਨ ਸਕਾ ਤੁਝ ਕਨਿ ਪਿਆਰੇ ਭੇਜਿ ਨ ਸਕਾ ਕੋਇ॥
ਆਉ ਸੁਭਾਗੀ ਨੀਦੜੀਏ ਮਤੁ ਸਹੁ ਦੇਖਾ ਸੋਇ॥
ਤੈ ਸਾਹਿਬ ਕੀ ਬਾਤ ਜਿ ਆਖੈ ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਕਿਆ ਦੀਜੈ॥
ਸੀਸ ਵਢੇ ਕਰਿ ਬੈਸਣੁ ਦੀਜੈ ਵਿਣੁ ਸਿਰ ਸੇਵ ਕਰੀਜੈ॥
ਕਿਉ ਨ ਮਰੀਜੈ ਜੀਅੜਾ ਨ ਦੀਜੈ ਜਾ ਸਹੁ ਭਇਆ ਵਿਡਾਣਾ॥"[1]

ਇਹ ਭਾਵ-ਬਿੰਬ "ਮੋਰੀ ਰੁਣ ਝੁਣ ਲਾਇਆ, ਸਾਵਣ, ਮੁੰਧ ਕਟਾਰੇ ਜੇਵਡਾ, ਚੂੜਾ, ਪਲੰਘ, ਮਨਿਆਰ, ਚੂੜੀਆਂ, ਵੰਗੜੀਆਹਾ, ਮਾਠਿ ਗੁੰਦਾਈ ਪਟੀਆ, ਮਾਗ ਸੰਧੂਰੇ, ਰੋਵੰਦੀ, ਰੁੰਨੜੇ ਵਣਹੁ ਪੰਖੇਰੂ, ਜਲੁ ਭਰਿਆ ਰੋਇ, ਸੁਭਾਗੀ ਨੀਦੜੀਏ, ਸਹੁ" ਆਦਿ ਭਾਵ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ (ਬਾਰਾਮਾਹਾ) ਵਿਚ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਹੀ ਭਾਵ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹੈ।[2] ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ 'ਰੇ ਮਨ ਐਸੀ ਹਰਿ ਸਿਉ ਪ੍ਰੀਤਿ ਕਰਿ ਜੈਸੀ ਜਲ ਕਮਲੇਹਿ', 'ਰੇ ਮਨ ਐਸੀ ਹਰਿ ਸਿਉ ਪ੍ਰੀਤਿ ਕਰ ਜੈਸੀ ਮਛੁਲੀ ਨੀਰ', 'ਰੇ ਮਨ ਐਸੀ ਹਰਿ ਸਿਉ ਪ੍ਰੀਤਿ ਕਰ ਜੈਸੀ ਚਾਤ੍ਰਿਕ ਮੇਹ', 'ਰੇ ਮਨ ਐਸੀ ਹਰਿ ਸਿਉ ਪ੍ਰੀਤਿ ਕਰਿ ਜੈਸੀ ਚਕਵੀ ਸੂਰ',[3] ਅਤੇ ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਕੁਚਜੀ) ਵਿਚ ਕੁਚਜੀ ਦਾ ਬਿੰਬ 'ਮੰਞੁ ਕੁਚਜੀ ਅੰਮਾਵਣਿ ਡੋਸੜੇ, ਸਖੀ ਸਹੁ ਰਾਵਿਆ, ਅੰਬੀ ਛਾਵੜੀਏਹਿ, ਦੋਸ ਧਰੇਉ, ਸਦ ਕੁਰਬਾਣੈ, ਸੁਇਨਾ, ਰੁਪਾ, ਰੰਗੁਲਾ, ਮੋਤੀ, ਮਾਣਿਕ, ਲਾਇਆ ਚਿਤੁ, ਕੰਤ ਨ ਬੈਠੀ ਪਾਸਿ ਜੀਉ, ਭੁਲੀ ਵਾਟੜੀਆਸੁ ਜੀਉ, ਸੋਹਾਗਣੀ, ਮੈ ਡੋਹਾਗਣਿ।"[4] ਅਤੇ ਰਾਗ (ਸੁਚਜੀ) ਵਿਚ ਸੁਚਜੀ ਦਾ ਭਾਵ-ਬਿੰਬ "ਤੂ ਸਾਹਿਬੁ ਮੇਰੀ ਰਾਸਿ ਜੀਉ', ਤੂ ਅੰਤਰਿ ਸਾਬਾਸਿ, ਤਖਤਿ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸ, ਪਦੇ, ਘਰੁ ੨.
2. "ਹਰਿ ਰਸ ਭਿੰਨੇ ਪ੍ਰੀਤਮ, ਘੜੀ ਨ ਬੀਸਰੇ, ਬੂੰਦ ਸੁਹਾਵਣੀ, ਕੰਤ, ਸੋਹਾਗਣਿ, ਬਨਫੂਲੇ, ਪਿਰ ਘਰੁ ਬਾਹੁੜੇ, ਬਿਰਹਿ ਬਿਰੋਧ ਤਨੁ ਛੀਜੇ, ਕੋਕਿਲ ਅੰਬਿ ਸੁਹਾਵੀ ਬੋਲੇ, ਭਵਰ ਭਵੰਤਾ ਫੂਲੀ ਡਾਲੀ, ਘਣ ਵਰਸਹਿ, ਮਰੀਐ ਹਾਵੈ, ਦਾਮਨਿ ਚਮਕਿ ਡਰਾਏ, ਭਰ ਜੋਬਨਿ ਪਛੁਤਾਣੀ, ਪ੍ਰਿਉ ਪ੍ਰਿਉ ਚਵੈ ਬਬੀਹਾ ਆਦਿ। - ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤੁਖਾਰੀ, ਬਾਰਾਮਾਹ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸਿਰੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਕੁਚਜੀ।

ਵਡਾਈਆ, ਕਮਲੁ ਫੁਲੈ ਆਕਾਸਿ, ਭਵਜਲੁ ਲੰਘੀਐ, ਦਰਸਨ, ਭੁਖ ਪਿਆਸਿ"[1] ਅਤੇ ਰਾਗ ਗਉੜੀ ਬੈਰਾਗਣਿ ਵਿਚ ਬੈਰਾਗਣਿ ਦੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਭਾਵ-ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਨਿਮਨ ਲਿਖਤ ਭਾਵ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਭਾਵ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

"ਹਰਣੀ ਹੋਵਾ ਬਨਿ ਬਸਾ ਕੰਦ ਮੂਲ ਚੁਣਿ ਖਾਉ॥
ਗੁਰਪਰਸਾਦੀ ਮੇਰਾ ਸਹੁ ਮਿਲੈ ਵਾਰਿ ਵਾਰਿ ਹਉ ਜਾਉ ਜੀਉ॥
ਮੈ ਬਨਜਾਰਨਿ ਰਾਮ ਕੀ॥ ਤੇਰਾ ਨਾਮ ਵਖਰੁ ਵਾਪਾਰੁ ਜੀ। ਰਹਾਉ॥
ਕੋਕਿਲ ਹੋਵਾ ਅੰਬਿ ਬਸਾ ਸਹਿਜ ਸਬਦ ਬੀਚਾਰੁ॥
ਸਹਜਿ ਸੁਭਾਇ ਮੇਰਾ ਸਹੁ ਮਿਲੈ ਦਰਸਨਿ ਰੂਪਿ ਆਪਾਰੁ॥
....॥"[2]

ਸੌਂਦਰਯ-ਬਿੰਬਾਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਜਿਥੇ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਸਾਮਾਜਿਕ ਆਦਿ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਥੇ ਉਹ ਸੌਂਦਰਯਮਈ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸੌਂਦਰਯਮਈ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਅਤੇ ਬਿੰਬਾਂ ਨੂੰ ਰੂਪਮਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਵਿ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਸੌਂਦਰਯਮਈ ਬਣਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

"ਤੇਰੇ ਬੰਕੇ ਲੋਇਣ ਦੰਤ ਰੀਸਾਲਾ।
ਸੋਹਣੇ ਨਕ ਜਿਨ ਲੰਮੜੇ ਵਾਲਾ।
ਕੰਚਨ ਕਾਇਆ ਸੁਇਨੇ ਕੀ ਢਾਲਾ।
ਸੋਵੰਨ ਢਾਲਾ ਕ੍ਰਿਸਨ ਮਾਲਾ ਜਪਹੁ ਤੁਸੀ ਸਹੇਲੀਹੋ।
ਜਮ ਦੁਆਰਿ ਨ ਹੋਹੁ ਖੜੀਆ ਸਿਖ ਸੁਣਹੁ ਮਹੇਲੀਹੋ।
ਹੰਸ ਹੰਸਾ ਬਗ ਬਗਾ ਲਹੈ ਮਨ ਕੀ ਜਾਲਾ।
ਬੰਕੇ ਲੋਇਣ ਦੰਤ ਰੀਸਾਲਾ।
ਤੇਰੀ ਚਾਲ ਸੁਹਾਵੀ ਮਧੁਰਾੜੀ ਬਾਣੀ।
ਕੁਹਕਨਿ ਕੋਕਿਲਾ ਤਰਲ ਜੁਆਣੀ।
ਤਰਲਾ ਜੁਆਣੀ ਆਪਿ ਭਾਣੀ ਇਛ ਮਨ ਕੀ ਪੂਰਏ।
ਸਾਰੰਗ ਜਿਉ ਪਗੁ ਧਰੈ ਠਿਮਿ ਠਿਮਿ ਆਪਿ ਆਪੁ ਸੰਧੂਰਏ।
ਸ੍ਰੀ ਰੰਗ ਰਾਤੀ ਫਿਰੈ ਮਾਤੀ ਉਦਕੁ ਗੰਗਾ ਵਾਣੀ।
ਬਿਨਵੰਤਿ ਨਾਨਕ ਦਾਸ ਹਰਿ ਕਾ ਤੇਰੀ ਚਾਲ ਸੁਹਾਵੀ ਮਧੁਰਾੜੀ ਬਾਣੀ।"[3]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦੋਂ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਸੌਂਦਰਯਮਈ ਅਨੁਭਵ ਜੀਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਸਾਰੇ ਕਾਵਿ-ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮਿਕਾ ਜਾਂ ਸੋਹਾਗਣ ਦੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਸ਼ਿੰਗਾਰ-

---

1. ਓਹੀ, ਸੂਚਜੀ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਬੈਰਾਗਣਿ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ, ਛੰਤ।

ਮਈ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰੂਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਰਾਗ ਗਉੜੀ ਵਿਚ "ਕਾਨੀ ਕੁੰਡਲ ਗਲਿ ਮੋਤੀਅਨ ਕੀ ਮਾਲਾ, ਨੈਨ ਸਲੋਨੀ, ਸੁੰਦਰਨਾਰੀ, ਸੇਜ, ਚੋਆ ਚੰਦਨ ਅਗਰ ਕੂਪਰਿ",[1] "ਮੁੰਧ, ਕੰਤ, ਪਿਰ, ਜੋਬਨਿ, ਪ੍ਰੀਤਿ ਪਿਆਰੁ, ਸਾਜਨ, ਰਸ, ਭਿਨੀਆਂ"[2] ਅਤੇ ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ ਵਿਚ "ਨੈਨ੍ ਸਲੋਨੜੀਏ, ਮੁੰਧ ਨੈਣ ਭਰੇਂਦੀ, ਮੋਹਨਿ ਮੋਹਿ"[3] ਆਦਿ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਸੌਂਦਰਯ ਅਤੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਜਿਹੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਭਗਤੀ-ਧਾਰਾ ਦੇ ਵੈਸ਼ਨਵ ਭਗਤਾਂ ਅਤੇ ਸੂਫੀਆਂ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਤੋਂ ਸਹਿਯੋਗ ਲੈ ਕੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਮੌਲਿਕ ਅਤੇ ਨਵ-ਕਾਵਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ।

ਕਾਵਿ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ, ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਰਸਾਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕਈ ਵਾਰੀ ਕਾਵਿ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਢਾਲ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਇਕ ਗੋਸ਼ਟਿ ਹੈ। ਗੋਸ਼ਟਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਉੱਤਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਚਲਦਾ ਹੈ। ਏਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਗੋਸ਼ਟ-ਕਲਾ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਸਾਰੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਇਕ ਤਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ-ਉੱਤਰ ਦੀ ਨਾਟਕੀ ਲੜੀ ਵਿਚ ਹੀ ਰੱਖੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਇਸ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਸਿਧਾਂ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਵੀ ਯੋਗ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ :

"ਸਭਾ, ਆਸਣਿ ਬੈਠੇ, ਸੰਤ ਸਭਾ, ਕਿਆ ਭਵੀਐ, ਕਵਨ ਤੁਮੇ, ਕਿਆ ਨਾਉ ਤੁਮਾਰਾ, ਕਉਨ ਮਾਰਗੁ, ਕਉਨੁ ਸੁਆਓ, ਕਰ ਬੈਸਹੁ, ਕਰ ਰਹੀਐ, ਕਹ ਆਵਹੁ, ਕਹ ਜਾਹੋ, ਸੁਣਿ ਬੈਰਾਗੀ, ਕਿਆ ਤੁਮਾਰਾ ਰਾਹੋ, ਚਰਪਟੁ ਬੋਲੇ, ਆਪੇ ਆਖੇ, ਆਪੇ ਸਮਝੇ, ਕਿਆ ਉਤਰ ਦੀਜੈ, ਕਿਆ ਬੈਸਣੁ ਦੀਜੈ, ਕਵਨ ਸੁ ਗੁਪਤਾ, ਕਵਨ ਸੁ ਮੁਕਤਾ, ਕਵਨੁ ਸੁ ਆਵੈ, ਕਵਨੁ ਸੁ ਜਾਇ, ਕਿਉ ਕਰਿ ਖਾਧਾ, ਕਿਉ ਕਰਿ ਖੋਇਆ, ਕਿਉ ਕਰਿ ਲਾਧਾ, ਕਿਉ ਕਰਿ ਨਿਰਮਲੁ, ਕਿਉ ਕਰਿ ਅੰਧਿਆਰ, ਕਿਸੁ ਕਾਰਣਿ ਗ੍ਰਿਹਿ ਤਜਿਉ, ਕਿਸੁ ਕਾਰਣਿ ਇਹੁ ਭੇਖ, ਕਿਸੁ ਵਖਰ ਕੇ ਤੁਮ ਵਣਜਾਰੇ, ਕਿਉ ਕਰਿ ਸਾਥੁ, ਕਿਤੁ ਬਿਧਿ ਪੁਰਖਾ, ਕਾਹੇ ਕਉ ਤੁਝ ਇਹ ਮਨੁ ਲਾਇਆ, ਕਵਨੁ ਬੀਚਾਰੁ, ਕਹਾ ਘਰ ਵਾਸੋ, ਕਹਾ ਤੇ ਆਵੇ, ਕਹਾ ਇਹੁ ਜਾਵੇ, ਕਹਾ ਇਹੁ ਰਹੈ ਸਮਾਈ, ਮੂਲੁ"[4] ਆਦਿ ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ 'ਅਲਾਹਣੀਆਂ' ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ੈ ਸੋਗ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸੋਗਮਈ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ "ਜਾਨੀ ਘਤਿ ਚਲਾਇਆ, ਲਿਖਿਆ ਆਇਆ, ਰੁੰਨੇ, ਕਾਇਆ ਹੰਸ ਥੀਆ ਵੇਛੋੜਾ, ਏਥੇ ਧੰਧਾ ਕੂੜਾ ਚਾਰਿ ਦਿਹਾ, ਰੋਵੈ, ਰੋਈਐ, ਰੋਵਣੁ, ਮਰਣੁ, ਦਰਗਹ"[5] ਆਦਿ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਕਾਵਿ-ਛੰਦਾਂ ਜਿਵੇਂ ਪਉੜੀ,[6] ਪਦੇ, ਆਦਿ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
2. ਉਹੀ, ਪੂਰਬੀ ਛੰਤ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ, ਬਾਰਾਮਾਹ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਰਾਮਕਲੀ, ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਵਡਹੰਸੁ, ਅਲਾਹਣੀਆਂ, ਘਰੁ ੫.
6. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਵਾਰ ਦੇ ਸਲੋਕ ਅਤੇ ਪਉੜੀਆਂ।

ਛੰਦਾਂ ਦੇ ਸੁਭਾਵ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਆਲੋਚਨਾਤਮਿਕ ਜਾਂ ਸਾਮਾਜਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਛੰਤਾਂ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਭਾਵਾਤਮਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।[1] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵੱਖ ਵੱਖ ਅਜੇਹੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਅੰਤਰ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਵ ਕਰਕੇ ਹੀ ਹੈ। ਸਲੋਕ, ਪਦੇ, ਪਉੜੀ ਆਦਿ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਘਟ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦੇ ਹੋਣ ਕਾਰਣ ਵਿਸ਼ੈ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੀ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦੀ ਸੀਮਾਂ ਵਿਚ ਸੰਜਮ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਛੰਤ, ਸ਼ਬਦ ਆਦਿ ਕਈ ਪੰਕਤੀਆਂ ਦੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੈ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਭਾਵ ਦਾ ਵੀ ਸੰਪੂਰਣ ਪਾਸਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਕਾਵਿ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਕਾਵਿ-ਰਸ ਅਨੁਕੂਲ ਵੀ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਢਾਲ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਲਈ 'ਫੂਲ ਮਾਲਾ ਗਲਿ ਪਹਿਰਉਗੀ ਹਾਰੋ। ਮਿਲੈਗਾ ਪ੍ਰੀਤਮੁ ਤਬ ਕਰਉਗੀ ਸੀਗਾਰੋ, ਮੋਤੀ, ਗਹਣਾ, ਮੁੰਦਰੀ ਪਹਿਰੈ, ਪਟੁ, ਧੀਰਜੁ ਧੜੀ ਬੰਧਾਵੈ, ਸੁਰਮਾ ਦੇਈ, ਕਾਇਆ ਸੇਜ ਕਰੇਈ",[2] 'ਮੁੰਧ ਜੋਬਨਿ ਬਾਲੜੀਏ', 'ਮੁੰਧ ਸਹਿਜ ਸਲੋਨੜੀਏ',[3] "ਨੇਤ੍ਰੀ ਅੰਜਨੁ', 'ਮਨੁ ਤਨੁ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਭਿਨਾ, ਪ੍ਰੇਮ, ਰਤੰਨਾ",[4] 'ਚੋਅ' ਚੰਦਨੁ, ਪਾਟ ਪਟੰਬਰ ਪਹਿਰਿ ਹਢਾਵਉ, ਕਾਨੀ ਕੁੰਡਲ, ਗਲ ਮੋਤੀਅਨ ਕੀ ਮਾਲਾ, ਲਾਲ ਨਿਹਾਲੀ, ਫੂਲ ਗੁਲਾਲਾ, ਨੈਨ ਸਲੋਨੀ, ਖੋੜ ਸੀਗਾਰ।' ਅਹਿਨਿਸਿ ਫੂਲ ਬਛਾਵੈ ਮਾਲੀ।"[5] ਅਦਭੁਤ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਲਈ 'ਵਿਸਮਾਦ ਨਾਦ ਵਿਸਮਾਦੁ ਵੇਦ'[6] ਵਾਲੀ ਪਉੜੀ, ਵੀਭਤਸ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਲਈ 'ਸਿਰੁ ਖੋਹਾਇ ਪੀਅਹਿ ਮਲਵਾਣੀ ਜੂਠਾ ਮੰਗਿ ਮੰਗਿ ਖਾਹੀ,[7] ਆਦਿ ਕਾਵਿ-ਪੰਕਤੀਆਂ ਵਿਚ ਵਿਭਿੰਨ ਰਸਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਕਾਵਿ-ਪਰਿਸਥਿਤੀ, ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਰਸ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਆਪਣੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਢਾਲ ਕੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰ ਲਈ ਹੈ।

ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸਭਿਆਚਾਰ-ਬਿੰਬਾਂ, ਵਸਤੂ-ਬਿੰਬਾਂ, ਭਾਵ-ਬਿੰਬਾਂ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ, ਕਾਵਿ-ਰਸ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯ ਆਦਿ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਸਗੋਂ ਉਹ ਅਜਿਹੀ ਸਾਰੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਅਗੋਂ ਫਿਰ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਵੀ ਢਾਲਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਕ ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੈ ਵਸਤੂ, ਭਾਵ ਸੌਂਦਰਯ, ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਰਸ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਨੁਸਾਰ ਕਲਾਤਮਿਕਤਾ ਬਖਸ਼ਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਇਸ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ

1. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਤੁਖਾਰੀ, ਬਾਰਾਮਾਹ, ਛੰਤ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ, ਪਦੇ ਘਰੁ ੬.
3. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਆਸਾ, ਛੰਤ, ਘਰੁ ੧.
4. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਸੂਹੀ, ਛੰਤ, ਘਰੁ ੨.
5. ਮ. ੧, ਰਾਗੁ ਗਉੜੀ, ਅਸਟਪਦੀਆਂ।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਲਾਰ।

ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਬਣਾਕੇ ਸਾਰੇ ਕਾਵਿ-ਦੇਸ ਨੂੰ ਰਾਗਾਤਮਿਕ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਅਸੀਂ ਏਥੇ ਸੰਕੋਚ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਹੇਠਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕੁਝ ਕੁ ਰਾਗਾਂ ਵਿਚ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਆਪੋ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਈ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਾਂ :

ਰਾਗ ਮਲਾਰ :

ਇਹ ਰਾਗ ਸਾਵਣ ਮਾਹ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਇਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਹੋਈ ਸਾਰੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਸਾਵਣ ਦੀ ਰੁੱਤ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੀ ਅੰਕਿਤ ਹੈ, ਘਨਘੋਰ, ਸੀਤੁਲ, ਬਰਸ, ਘਨਾ, ਭੀਨਾ, ਅੰਮ੍ਰਿਤ, ਬੂੰਦ, ਹਰੀ, ਬਿਖੁ, ਕੁਮਲਾਨੀ, ਬਲਿ ਜਾਵਾਂ, ਭਵਜਲਿ, ਪਵਣੈ, ਪਾਣੀ, ਜਲਿ ਥਲਿ, ਡੂੰਗਰਿ, ਚਕਵੀ, ਪਿਆਸ, ਸਰਵਰਿ, ਕਮਲ, ਚਾਤ੍ਰਿਕ, ਪ੍ਰਿਉ, ਪ੍ਰਿਉ, ਘਨਹਰ, ਮੀਨ, ਬਬੀਹਾ, ਨਦੀ, ਤਰਵਰੁ, ਸਾਗਰ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਧਾਰਾ, ਇੰਦ ਵਰਸੈ, ਧਰਤਿ ਸੁਹਾਵੀ, ਨਾਗਾਂ, ਮਿਰਗਾਂ, ਮਛੀਆਂ, ਹਰਣਾਂ ਆਦਿ।

ਰਾਗ ਬਸੰਤ : (ਬਸੰਤ ਰੁੱਤ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਾਗ)

ਇਸ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਹੋਈ ਸਾਰੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਬਸੰਤ ਰੁੱਤ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ: ਬਸੰਤ, ਪੇਡ, ਸਾਖਾ, ਹਰੀ, ਫੁਲ, ਫਲ, ਪਤ, ਛਾਵ, ਘਣੀ, ਭਵਰਾ, ਕੁਦਰਤਿ, ਹਰੇ ਨ ਸੂਕਹੀ, ਬਗੁਲੇ, ਹੰਸਲਾ, ਬੂੰਦ, ਬਿਖ ਪਾਨ, ਫੂਲ, ਮੀਠੇ ਰਸ, ਮਾਟੀ ਫੂਲੀ, ਪ੍ਰਿਉ, ਬੋਲਿ, ਬਾਸੁ, ਕਵਲਾ ਆਦਿ।

ਰਾਗ ਪਰਭਾਤੀ : (ਪ੍ਰਭਾਤ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਾਗ)

ਇਸ ਰਾਗ ਵਿਚ ਅਧਿਕ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਭਾਤ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਸੰਬੰਧੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹੈ : ਚਾਨਣੁ, ਅੰਧੇਰ, ਅੰਧੀ, ਅਗਨਿ, ਬਿੰਬ, ਮਲ, ਮਜਨ, ਅਠਸਠਿ ਤੀਰਥ, ਪ੍ਰਗਾਸੀ, ਨਾਉ, ਪ੍ਰਭਾਤੇ, ਪਸਰੀ ਕਿਰਣਿ, ਅਗਨੀ ਆਦਿ।

ਭਾਸ਼ਾ-ਪੱਖ :

ਪਿੱਛੇ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਆਖ ਆਏ ਹਾਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਤੱਤਸਮ ਅਤੇ ਤਦਭਵ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਪਾਲੀ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ, ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਅਰਬੀ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੇ ਤਤਸਮ ਅਤੇ ਤਦਭਵ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬ ਦੀਆਂ ਉਪ-ਭਾਖਾਵਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਆਮ ਹੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾਤਮਕ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਜਦੋਂ ਕਵੀ ਆਪਣੀ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਕਵੀ ਦੀ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਸਜੀਵ ਕਰ ਰਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਏਸ ਕਰਕੇ ਨਿਪੁੰਨ ਕਵੀ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਵਿੱਚੋਂ ਕਈ ਵਾਰ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਅੰਤਰ ਲਭਣਾ ਔਖਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਦੋਹਾਂ ਦਾ ਇਕੋ ਹੀ ਅਨੁਭਵ-ਦੇਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇਸ ਤੋਂ ਟੁੱਟਕੇ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਸਮੇਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਪਾਲੀ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ ਆਦਿ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਸੀ। ਪੰਡਿਤ ਧਾਰਮਿਕ ਸ਼ਰਧਾ ਵਜੋਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਮਾਣ ਕਰਦੇ ਸਨ ਪਰ ਭਾਵ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲੋਂ ਲੋਪ ਹੋ ਚੁਕੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਲਈ ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਹੀ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ

ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਜੋ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਅਜੇ ਵੀ ਸਜੀਵ ਸਨ ਅਤੇ ਜੋ ਕਵੀ ਦੀ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਈਮਾਨਦਾਰੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟਾ ਸਕਦੇ ਸਨ ਉਹ ਅਵੱਸ਼ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਵਰਤੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਵਿਚੋਂ ਅਜਿਹੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਤਤਸਮ ਸ਼ਬਦ ਆਮ ਹੀ ਮਿਲਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਨਾਮ, ਸੀਤਲ, ਕੀਟ, ਇੰਦ, ਆਦੇਸ, ਪੰਚ, ਬੁਧਿ, ਗਤਿ, ਪਾਤਾਲ, ਦੇਵ, ਗਰੰਥ, ਕਥਨ, ਕਾਰਨਿ, ਕਰਤਾ, ਕਾਲ, ਖੰਡ, ਗਣੰਤ, ਗੁਪਤ, ਗੁਰੂ, ਕਰਤਾ, ਦੁਖ, ਦੇਵ, ਧਰਮ, ਨੀਚ, ਨਿਰਵੈਰ, ਪਰਚੰਡ, ਸੰਸਾਰ, ਵੇਕਾਰ, ਨਾਥ, ਰਤਨ, ਰੰਗ, ਮਾਲ, ਮੂਰਖ, ਮਤਿ, ਮੰਤ੍ਰ, ਭੇਦ, ਭੂਮੀ, ਭਾਰ, ਬਿਭੂਤ, ਪਾਰਵਤੀ, ਪਾਲਿ, ਧਿਆਨੁ, ਤੁਲ[1] ਕੋਕਿਲ, ਘਣ, ਗਿਆਨ, ਅਗਨਿ, ਬਾਣੀ, ਨਾਦ, ਰਸ[2] ਸ਼ਬਦ, ਅੰਤਰਿ, ਸ਼ਾਂਤਿ,[3] ਦਾਤਾ, ਚੰਦ, ਲਖ, ਬੀਜਿ, ਬ੍ਰਹਮੰ, ਕਰਮੰ,[4] ਸਤਿ, ਪਰਮ,[5] ਆਤਮਾ ਪਰ-ਆਤਮਾ[6] ਆਦਿ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਤਤਸਮ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੁਝ ਤਦਭਵ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਤਦਭਵ ਸ਼ਬਦ ਤਤਸਮ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਿਕਾਸ ਕਰਕੇ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿਚ ਰਲ ਗਏ ਸਨ ਜੋ ਕਵੀ ਦੀ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਦੇ ਅਧਿਕ ਅਨੁਆਈ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸੂਤਕ, ਹਥ,[7] ਚੰਦ, ਰੈਨਿ,[8] ਜੋਗ[9], ਸੁਨਿ, ਸੋਗ, ਕੀੜਾ[10], ਇਸਨਾਨ[11], ਕਪੜਾ[12], ਜੋਬਨ[13], ਰਤ, ਸੁਰਗ[14], ਬਿਰਖ[15], ਭੈਣ, ਸਾਵਣੁ[16], ਸਚਿ[17], ਪਵਣੇ[18], ਲੋਕ[19], ਸੰਸਾਰੇ[20], ਲੋਅ, ਰੁਤਿ, ਰਾਜਿ, ਮੁਹ, ਮੁੰਦਾ, ਮੋਖ, ਮਾਣਿਕ,

---

1. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ (ਬਾਰਾਮਾਹ)।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਕਾਫੀ, ਘਰੁ ੧੦)।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ)।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ (ਸਲੋਕ)।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ (ਪਦੇ)।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ)।
8. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਰੂ (ਸੋਲਹੇ)।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ (ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)।
10. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ)।
11. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੋਰਠਿ (ਪਦੇ)।
12. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੋਰਠਿ (ਸਲੋਕ)।
13. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ (ਛੰਤ)।
14. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ)।
15. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ (ਅਸਟਪਦੀਆ)।
16. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ (ਘਰੁ ੩)।
17. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਛੰਤ)।
18. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਲਾਰ (ਪਦੇ)।
19. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ (ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ)।
20. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ (ਅਲਾਹੁਣੀਆਂ)।

ਭਵਾਈਅਹਿ, ਭਖ, ਭਾਖਿਆ, ਭਗਤ, ਭੁਗਤ, ਬਰਮਾਉ, ਪਰਹਰਿ, ਪੁਰਖ, ਪਰਗਟ, ਜੁਗਤ, ਵਰਨੀ, ਵਿਸਰਿ ਵਿਗਾਸ, ਰਖੀਸਰ, ਬਹੁਤਾ, ਖਾਈ, ਖਿੰਥਾ, ਚਾਰੇ, ਜੀਅ, ਜਗਿ, ਜੋਧ, ਤਮਾਇ, ਥਾਉਂ, ਥਿਤੀ, ਥਾਪਿਆ, ਥਾਵ, ਦਿਸੈ, ਧਰੈ, ਧਰਮਸਾਲ, ਨਾਈ, ਨੇੜੇ ਨਾਵ, ਪਾਉਣੁ, ਪੰਚ, ਪੜਿ, ਪੁਤੁ, ਪੰਥੀ, ਪੁੰਨੀ, ਪੁਰਖ[1] ਆਦਿ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਤਦਭਵ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਹੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਲੋਕ ਭਾਸ਼ਾ ਨੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਤੇ ਤਤਸਮ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀਆਂ ਧੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਤਦਭਵ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਰੂਪ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਆਮ ਤੌਰ ਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆਏ ਅਖਰ ਖ, ਘ, ਠ, ਥ, ਧ ਅਤੇ ਸ (ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਥ) ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ 'ਹ' ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ 'ਸੁਖਾਵਹ', 'ਸੌਭਾਗਯ', 'ਮੁਖ', 'ਕਥਨ' ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਪੰਜਾਬੀ ਸੁਭਾਵ ਅਨੁਸਾਰ 'ਸਹਾਵਾ'[2], 'ਸੁਹਾਗ'[3], 'ਮੂੰਹ'[4], 'ਕਹਿਣਾ'[5] ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਆਰੰਭ ਵਿਚ ਜੇਕਰ 'ਸ' ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਇਸ ਨਾਲ ਅਗੇਤਰ 'ਅ' ਲਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ 'ਸਨਾਨ' ਤੋਂ 'ਅਸਨਾਨ'[6], 'ਸਥਿਰ' ਤੋਂ 'ਅਸਿਥਿਰ'[7] 'ਸਥਲ' ਤੋਂ 'ਅਸਥਲ' ਜਾਂ 'ਸ' ਵੀ ਲੋਪ ਹੋ ਕੇ 'ਸਥਲ' ਤੋਂ 'ਥਲ'[8] ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਹੋਈ 'ਤ' ਜਾਂ 'ਸ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ 'ਥ' ਵਿਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ 'ਸੋਤਕ' ਤੋਂ 'ਥੇੜਾ'[9], 'ਹਸਤੁ' ਤੋਂ 'ਹਥੁ'[10], 'ਅਸਤਿ' ਤੋਂ 'ਆਥਿ'[11] ਆਦਿ। ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਕਈ ਵਾਰ ਦੋ ਧੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਇਕ ਧੁਨੀ ਵਿਚ ਰੱਖ ਕੇ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਧੁਨੀ ਨੂੰ ਵਾਚਨ-ਯੋਗ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ 'ਦੁਗਧ' ਤੋਂ 'ਦੁੱਧ'[12], 'ਰਕਤ ਤੋਂ 'ਰਤ'[13], 'ਕਰਮ' ਤੋਂ 'ਕੰਮ'[14] ਆਦਿ। ਕਈ ਵਾਰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਵਿਅੰਜਨ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਸੁਰਾਂ ਵਿਚ ਏਨੇ ਵੱਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸ਼ਬਦ ਨਵ-ਰੂਪ ਹੀ ਧਾਰਣ ਕਰਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੋਣ ਲੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ 'ਸਤਯਕਰ' ਤੋਂ 'ਸਚਿਆਰ'[15],

---

1. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ (ਛੰਤ)।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤਿਲੰਗ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੩)।
4. ਮ. ੧.
5. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਪਰਭਾਤੀ (ਪਦੇ)।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਛੰਤ, ਘਰੁ ੮)।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਰੂ (ਦਖਣੀ)।
8. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ (ਬਾਰਾਮਾਹ)।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧)।
10. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
11. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
12. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਗਉੜੀ (ਪੂਰਬੀ, ਛੰਤ)।
13. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
14. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
15. ਮ. ੧, ਜਪੁ।

'ਰਜਨਿ' ਤੋਂ 'ਰੈਣਿ'[1], 'ਭਗਨੀ' ਤੋਂ 'ਭੈਣ'[2], 'ਨਯਨ' ਤੋਂ ਨੈਣੁ'[3] 'ਯਦਿ ਤੋਂ 'ਜੇ'[4] ਆਦਿ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਲੋਕ-ਧੁਨੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕਈ ਵਾਰ ਸ਼ਬਦ ਧੁਨੀ-ਯੁਕਤ ਹੋਕੇ ਸੰਜਮੀ ਰੂਪ ਵੀ ਧਾਰਣ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ 'ਸਥਾਨ' ਤੋਂ 'ਥਾਂ' ਜਾਂ 'ਥਾਉ'[5] 'ਕਰਤਨ' ਤੋਂ 'ਕਟਣਾ' ਆਦਿ। ਕਈ ਵਾਰ ਲੋਕ-ਧੁਨੀ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚਲੇ ਅਖਰ ਜਿਵੇਂ 'ਮ' ਦੀ ਥਾਂ 'ਵ' ਧੁਨੀ ਵਿਚ ਬੱਦਲ ਕੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ 'ਨਾਮ' ਤੋਂ 'ਨਾਂਵ'[6] ਹੀ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਆਰੰਭ ਤੋਂ ਅਗੇ 'ਟ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ 'ੜ' ਵਿਚ ਬਦਲ ਕੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ 'ਕੀਟਕ' ਤੋਂ 'ਕੀੜਾ'[7], 'ਨਿਕਟ' ਤੋਂ 'ਨੇੜੇ'[8] 'ਕਰਪਟ' ਤੋਂ 'ਕਪੜਾ'[9] ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਵ ਅਨੁਸਾਰ ਦੁੱਤ ਅੱਖਰਾਂ ਨੂੰ ਨਿਖੇੜਨ ਦੀ ਵਿਧੀ ਅਪਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਕਈ ਦੁੱਤ ਅਖਰ ਜਿਵੇਂ 'ਯ' ਦੋ ਸੁਰਾਂ 'ਇ' ਅਤੇ 'ਅ' ਦੇ ਜੋੜ ਤੋਂ ਅਤੇ 'ਵ' ਦੋ ਸੁਰਾਂ 'ਉ' ਅਤੇ 'ਅ' ਦੇ ਜੋੜ ਤੋਂ ਬਣੇਂ ਹੋਏ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਸੁਰਾਂ ਵਿਚ ਹੀ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ : 'ਅਵਗੁਣ' ਤੋਂ 'ਅਉਗਣ'[10], 'ਵ੍ਰਿਖਯ' ਤੋਂ 'ਰੁਖ'[11], ਲਵਣ' ਤੋਂ 'ਲੂਣ'[12], 'ਵਯਸਨ' ਤੋਂ 'ਬਿਸਨੁ',[13] 'ਦਯਾਲ' ਤੋਂ 'ਦਇਆਲੁ'[14], 'ਭੁਯੰਗਮ' ਤੋਂ 'ਭੁਇਅੰਗਮ'[15], 'ਭਵਨ ਤੋਂ 'ਭੈਣ'[16] 'ਸ੍ਵਾਮੀ ਤੋਂ 'ਸੁਆਮੀ'[17], 'ਵਿਦਯਾ' ਤੋਂ 'ਵਿਦਿਆ'[18] 'ਦ੍ਵਾਰ ਤੋਂ 'ਦੁਆਰ'[19] ਆਦਿ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ ਵਿਚ ਵੀ ਦੁੱਤ ਅੱਖਰ 'ਰ' ਕਦੇ ਕਦੇ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ 'ਭਾਰਯਾ' ਤੋਂ 'ਭੰਡ'[20] 'ਸੂਤ੍ਰ' ਤੋਂ 'ਸੂਤ'[21] 'ਸਰਵ' ਤੋਂ 'ਸਭ'[22] 'ਕਰਣ' ਤੋਂ 'ਕੰਨ'[1] 'ਚੈਤ੍ਰ' ਤੋਂ 'ਚੇਤ'[2] ਆਦਿ। ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ

1. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ (ਛੰਤ)।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ (ਘਰੁ ੨)।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ (ਛੰਤ)।
4. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
6. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
8. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ, ਪਉੜੀ)।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
10. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਪਉੜੀ)।
11. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
12. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
13. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਰੂ (ਸੋਲਹੇ)।
14. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ, ਪਉੜੀ)।
15. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ (ਬਾਰਾਮਾਹ)।
16. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਵਡਹੰਸੁ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੨)।
17. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ (ਛੰਤ)।
18. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਚਉਪਦੇ)।
19. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
20. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
21. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
22. ਮ. ੧.

ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਆਖੀਰਲਾ 'ਯ' ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੁਭਾਵ ਅਨੁਸਾਰ 'ਉ' ਵਿਚ ਵੱਟਕੇ ਸ਼ਬਦ 'ਪ੍ਰਿਯ' ਤੋਂ 'ਪ੍ਰਿਉ'[3] 'ਨਯਾਯ' ਤੋਂ 'ਨਿਆਉ'[4], 'ਭਯ' ਤੋਂ 'ਭਉ'[5] ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦਾ 'ਤ੍' ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਕਦੇ 'ਤ' ਦਾ ਹੀ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰਕੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ 'ਸੂਤ੍' ਤੋਂ 'ਸੂਤ'[6] 'ਮੂਤ੍' ਤੋਂ 'ਮੂਤ'[7] ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਦੇ ਕਦੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ 'ਕੑ ਸ਼' ਜਾਂ 'ਕੑ ਖ' ਅਖਰ ਪੰਜਾਬੀ 'ਖ' ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਹੋ ਕੇ ਸ਼ਬਦ 'ਲਕਸ਼' ਤੋਂ 'ਲੱਖ'[8], 'ਅਕਸ਼ਿ' ਤੋਂ 'ਅੱਖ'[9] ਵੀ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਕਈ ਅਲਪ-ਪ੍ਰਾਣ ਵਰਣ ਜਿਵੇਂ 'ਕ', 'ਚ', 'ਤ', 'ਦ', 'ਜ', 'ਪ', ਆਦਿ ਲੋਪ ਹੋ ਕੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸੁਰ ਵਿਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ : ਜਿਵੇਂ : 'ਲੇਖਾਕਰੀ' ਤੋਂ 'ਲਿਖਾਰੀ'[10] 'ਭ੍ਰਾਤਾ' ਤੋਂ 'ਭਰਾ ਜਾਂ ਭਾਈ'[11] 'ਯਦਿ' ਤੋਂ 'ਜੇ'[12], 'ਹ੍ਰਿਦਯ' ਤੋਂ 'ਹੀਆ ਜਾਂ ਹਿਰਦਾ'[13], 'ਦੀਪ' ਤੋਂ 'ਦੀਵਾ'[14], 'ਪਿਪਾਸਾ' ਤੋਂ 'ਪਿਆਸ'[15] 'ਜੀਵ-ਜੰਤੂ' ਤੋਂ 'ਜੀਆ-ਜੰਤ'[16], 'ਨਵ' ਤੋਂ 'ਨਉ'[17] 'ਵਿਵਾਹ' ਤੋਂ 'ਵੀਆਹ', 'ਵਿਆਹ'[18] ਆਦਿ। ਅਲਪ-ਪ੍ਰਾਣ ਤੋਂ ਵਿਪਰੀਤ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਮਹਾਂ-ਪ੍ਰਾਣ ਵਰਣ 'ਠ', 'ਥ', 'ਧ', 'ਮ' ਆਦਿ ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ 'ਹ' ਵਿਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ 'ਮੁਖ' ਤੋਂ 'ਮੂੰਹ'[19], 'ਸੁਖਾਇਨ' ਤੋਂ 'ਸੁਹਾਵਨਾ'[20] 'ਕਥਯ' ਤੋਂ 'ਕਹ'[21] 'ਸੋਭਨ' ਤੋਂ 'ਸੁਹਣਾ'[22] ਆਦਿ। ਕਈ ਵਾਰੀ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦਾ ਸ਼ (श ष) ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ ਸ ਵਿਚ

---

1. ਮ. ੧.
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ (ਬਾਰਾਮਾਹ)।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ (ਬਾਰਾਮਾਹ)।
4. ਮ. ੧.
5. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
7. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
8. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
9. ਮ. ੧.
10. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਰੂ (ਅਸਟਪਦੀਆ, ਕਾਫੀ, ਘਰੁ ੨)।
11. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੨)।
12. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
13. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ (ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)।
14. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਸਲੋਕ)।
15. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਬਸੰਤ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧)।
16. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਗਉੜੀ (ਬੈਰਾਗਣਿ)।
17. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਬਸੰਤ (ਹਿੰਡੋਲ, ਘਰੁ ੨)।
18. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
19. ਮ. ੧.
20. ਮ. ੧.
21. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ (ਪਹਰੇ, ਘਰੁ ੧)।
22. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ (ਛੰਤ)।

ਇਉਂ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ 'ਵੇਸ਼' ਤੋਂ 'ਵੇਸ'[1], 'ਸ੍ਯੱਯਾ' ਤੋਂ 'ਸੇਜ'[2], 'ਸ਼ਰੀਰ' ਤੋਂ 'ਸਰੀਰ'[3] 'ਸ਼ਿਰ' ਤੋਂ 'ਸਿਰ'[4], 'ਦੇਸ਼' ਤੋਂ 'ਦੇਸ'[5] 'ਦਸ਼' ਤੋਂ 'ਦਸ'[6] 'ਈਸ਼ਵਰ' ਤੋਂ 'ਈਸਰ'[7] 'ਸ਼ਿੰਗਾਰ' ਤੋਂ 'ਸੀਗਾਰ'[8] ਆਦਿ। ਕਈ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦਾ 'ਯ' ਪੰਜਾਬੀ ਦੇ 'ਜ' ਵਿਚ ਵੀ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇ : 'ਯਦਿ' ਤੋਂ 'ਜੇ'[9], 'ਯੌਵਨ' ਤੋਂ 'ਜੋਬਨ'[10] 'ਯੋਗਯ' ਤੋਂ 'ਜੋਗ'[11] 'ਯੁਗ' ਤੋਂ 'ਜੁਗ'[12] ਆਦਿ। ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਤੋਂ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਵਰਣ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਵੀ ਕਈ ਵਾਰੀ ਇਉਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ 'ਪੰਚ' ਤੋਂ 'ਪੰਜ'[13] 'ਘਟੀ' ਤੋਂ 'ਘੜੀ'[14] 'ਕਰ਼ਪਟ' ਤੋਂ 'ਕਪੜਾ'[15] 'ਕੀਟਕ' ਤੋਂ 'ਕੀੜਾ'[16] 'ਮੰਥਨੀ' ਤੋਂ ਮਧਾਣੀ'[17] ਆਦਿ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਉਪਰੋਕਤ ਪਰਿਵਰਤਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਸਮਾਸਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪੰਜਾਬੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ 'ਜੁਗ ਜੁਗੰਤਰ'[18] 'ਸੰਜੋਗ ਵਿਜੋਗ'[19] 'ਰਵਿ ਚੰਦ'[20] 'ਇੰਦ ਚੰਦ'[21] 'ਅਹਿਨਿਸ'[22] ਆਦਿ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਈ ਥਾਈਂ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਵਿਭਕਤੀਆਂ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ, 'ਨਿਰਾਕਾਰ'[23], 'ਨਿਰਾਲਮ'[24], 'ਨਿਰਵੈਰ'[25]

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ, ਪਉੜੀ)।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ ਘਰੁ ੧)।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੭)।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਰੂ (ਸੋਲਹੇ)।
7. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
8. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੧)।
9. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
10. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਗਉੜੀ (ਪੂਰਬੀ, ਛੰਤ)।
11. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ (ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)।
12. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
13. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੮)।
14. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਲਾਰ (ਅਸਟਪਦੀਆ, ਘਰੁ ੧)।
15. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਪਉੜੀ)।
16. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
17. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
18. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
19. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
20. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ (ਆਰਤੀ)।
21. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
22. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ, (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੧)।
23. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਰੂ (ਸੋਲਹੇ)।
24. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
25. ਮ. ੧, ਜਪੁ (ਮੂਲ ਮੰਤਰ)।

'ਨਿਰਭਉ'[1] 'ਨਿਰਮਲ'[2] 'ਨਿਰੰਕਾਰ'[3] 'ਨਿਰੰਜਨ'[4] ਆਦਿ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪਾਲੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵੀ ਆਮ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ 'ਅੰਬ'[5] 'ਕੰਤ'[6] 'ਜਪੁ'[7] 'ਪਾਤਾਲ'[8] 'ਮਾਲਾ'[9] 'ਮਤਿ'[10] 'ਬੁਧਿ'[11] 'ਹਰਿ'[12] 'ਜਾਤਿ'[13] 'ਰੰਗ'[14] 'ਤਮ'[15] 'ਕੋਕਿਲ'[16] 'ਕੀਟ'[17] 'ਖੇਲ'[18] 'ਇੰਦ'[19], 'ਚੰਦ'[20], 'ਗੁਰ'[21], 'ਸਾਧੁ'[22], 'ਆਦੇਸ'[23], 'ਨਿਰਾਸ'[24], 'ਸਲੋਕ'[25], 'ਮਰ ਮਰਣ'[26], 'ਘਰ'[27], 'ਸੀਗਾਰ'[28], 'ਵਟਿ'[29], 'ਸੀਸ'[30], 'ਥਾਲ'[31], 'ਅਠ'[32], 'ਅਖਰ'[33] ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ

---

1. ਮ. ੧, ਉਹੀ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਰੂ (ਸੋਲਹੇ)।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੋਰਠਿ (ਚਉਤੁਕੇ)।
4. ਮ. ੧, ਜਪੁ (ਮੂਲ ਮੰਤਰ)।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ (ਬਾਰਾਮਾਹ)।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤਿਲੰਗ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੩)।
7. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
8. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਗਉੜੀ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ)।
10. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
11. ਉਹੀ।
12. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਾਰੰਗ (ਅਸਟਪਦੀਆ, ਘਰੁ ੧)।
13. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੧)।
14. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਾਰੰਗ (ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੧)।
15. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ (ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ)।
16. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ (ਬਾਰਾਮਾਹ)।
17. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
18. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ)।
19. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
20. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ (ਆਰਤੀ)।
21. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
22. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਗਉੜੀ (ਪਦੇ, ਗਉੜੀ)।
23. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
24. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੧)।
25. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
26. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ (ਬਾਰਾਮਾਹ)।
27. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧)।
28. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧)।
29. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
30. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
31. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ (ਆਰਤੀ)।
32. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਰੂ (ਸੋਲਹੇ)।
33. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧)।

ਦੇ 'ਨਕ'[1], 'ਦੰਤ'[2] 'ਜੀਭ'[3] 'ਲਖ'[4], 'ਲੋਅ'[5], 'ਮੁਹ'[6] (ਮੂੰਹ), 'ਸਰੀਰ'[7], 'ਦੇਸ'[8], 'ਦਸ'[9], 'ਸਠ'[10], 'ਸੀਗਾਰ'[11], 'ਜੋ'[12], 'ਧੋਤੀ'[13] ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤੇ ਹਨ।

ਅਰਬੀ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਸਮੇਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਅਰਬੀ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਆਮ ਹੀ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋ ਗਏ ਸਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾਤਮਿਕ ਲਹਿਰ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚ ਪ੍ਰਯੁਕਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਪਿਛੇ ਦਰਸਾ ਆਏ ਹਾਂ, ਉਹ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚ ਰਚੇ ਹੋਏ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਵਰਤਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਭਾਵ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਭਾਵ-ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਜਾਵੇ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਰਬ ਦੇਸ਼ਾਂ ਵਲ ਕੀਤੀ ਉਦਾਸੀ ਦੇ ਫਲਸ੍ਰੂਪ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਅਰਬੀ ਅਤੇ ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੀ ਆ ਗਏ ਹਨ ਜੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਗੁਣ ਬਖਸ਼ਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਚ ਰਚੇ ਅਰਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ 'ਕਾਜੀ'[14], 'ਹਰਾਮ'[15] 'ਕੁਰਾਨ'[16], 'ਮੁਲਾ'[17], 'ਹਲਾਲ'[18], 'ਅਲਾ'[19], 'ਦੀਨ'[20], 'ਰਬਾਬ'[21], 'ਸਿਫਤ'[22], 'ਫਕੀਰ'[23] ਆਦਿ ਵਰਤੇ ਹਨ ਅਤੇ ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ 'ਸਾਹਿਬ'[24], 'ਖੁਦਾਇ'[25], 'ਖਾਕ'[26],

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ (ਛੰਤ)।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ (ਛੰਤ)।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਰੂ (ਸਲੋਕ)।
4. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
5. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
6. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
8. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੭)।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਰੂ (ਸੋਲਹੇ)।
10. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਰੂ (ਸੋਲਹੇ)।
11. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧)।
12. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
13. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
14. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੨)।
15. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
16. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
17. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ (ਅਸਟਪਦੀਆ, ਘਰੁ ੨)।
18. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
19. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ (ਅਸਟਪਦੀਆ, ਘਰੁ ੨)।
20. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
21. ਮ. ੧, ਰਾਮ ਰਾਮਕਲੀ (ਦਖਣੀ ਓਅੰਕਾਰ)।
22. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੬)।
23. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਲਾਰ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
24. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ (ਪਦੇ, ਘਰ ੨)।
25. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
26. ਮ. ੧.

'ਜਿਮੀ'[1], 'ਦਰ'[2] 'ਦੀਦਾਰ'[3] 'ਤਖਤ'[4], 'ਹੁਕਮ'[5] 'ਸਾਹ'[6] 'ਦਰਬਾਰ'[7], 'ਕੁਦਰਤ'[8] 'ਸਾਇਰ'[9] 'ਕਤੇਬਾ'[10], 'ਕਾਗਦ'[11], 'ਬਹਿਸ਼ਤ'[12], 'ਗੁਨਾਹ'[13], 'ਦੋਜੁਖ'[14], 'ਪੀਰ'[15], 'ਦਰਗਾਹ'[16], 'ਕੂਚ'[17], 'ਤੁਰਕ'[18], 'ਦਰਿ'[19] ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਤਤਸਮ ਅਤੇ ਤਦਭਵ ਰੂਪ ਵਿਚ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਫੁਟਕਲ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਪਾਲੀ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ, ਅਰਬੀ, ਫ਼ਾਰਸੀ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੋਰ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਪ-ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਬ੍ਰਜ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ 'ਭਏ'[20], 'ਛੋਡੇ'[21], 'ਕਾਪੜ'[22], 'ਤਾਰੇ'[23] 'ਲਾਗਾ'[24], 'ਘੋੜੇ'[25], 'ਕਾਲ'[26], 'ਸਾਚਾ'[27], 'ਕਾਚੀ'[28] ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਖੜੀ ਬੋਲੀ ਦੇ 'ਰਸ'[29],

1. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
2. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਰੂ (ਪਦੇ, ਸ਼ਬਦ)।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗ, ਮਾਰੂ (ਪਦੇ, ਸ਼ਬਦ)।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ, ਪਉੜੀ)।
8. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ (ਅਸਟਪਦੀਆ, ਘਰੁ ੨)।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਪਟੀ)।
10. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤਿਲੰਗ (ਪਦੇ, ਘਰ ੩)।
11. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
12. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਰੂ (ਸੋਲਹੇ)।
13. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਅਸਟਪਦੀਆ)।
14. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
15. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ (ਅਸਟਪਦੀਆ ਕਾਫੀ ਘਰੁ ੮)।
16. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ, ਪਉੜੀ)।
17. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ (ਅਸਟਪਦੀਆ, ਘਰੁ ੨)।
18. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
19. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ, ਪਉੜੀ)।
20. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ।
21. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੨)।
22. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਲਾਰ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੨)।
23. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
24. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਪਦੇ, ਘਰ ੨)।
25. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੨)।
26. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ, ਪਉੜੀ)।
27. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
28. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ।
29. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਛੰਤ, ਘਰੁ ੨)।

'ਕਸੇ'[1], 'ਤੇਰੇ'[2] 'ਕੈਸੀ'[3], 'ਸੂਤ'[4], 'ਕਰਿ ਕਿਰਪਾ'[5], 'ਪਹਿਰਉਗੀ'[6], 'ਮਿਲੇਗਾ'[7], ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਤੇ ਪੂਰਬੀ ਬੋਲੀ ਦੇ ਕੀਨੀ'[8] 'ਤਜੀਅਲੇ'[9] ਆਦਿ ਗੁਜਰਾਤੀ 'ਜੀਰਾਣਿ'[10] ਆਦਿ, ਸਿੰਧੀ, 'ਗਰੁੜਾ'[11], ਪੂਰਬੀ ਹਿੰਦੀ ਦੇ 'ਭਈਲੇ'[12], ਲਹਿੰਦੀ ਉਪਭਾਖਾ ਦੇ 'ਨੱਕ'[13], 'ਹਥ'[14], 'ਵੇਲਾ'[15], 'ਵੀਆਹ'[16], 'ਸਹਾਰਾ'[17], 'ਚੰਗਿਆਈ'[18], 'ਦੁਧ'[19], 'ਵਾਰੀ'[20], 'ਵਡਿਆਈ'[21], ਮਿਠਤ'[22], 'ਸਚਿਆਈ'[23], ਆਦਿ ਅਨੇਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਆਕਰਣ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਸੁਚੱਜੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ[24], ਭੂਤ[25] ਅਤੇ ਭਵਿਖਤ[26] ਕਾਲ, ਕ੍ਰਿਆ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ[27], ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ[28], ਪੜਨਾਂਵ[29], ਵਚਨ[30] ਆਦਿ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਧੁਨੀ-ਪ੍ਰਵਾਹ ਅਨੁਕੂਲ ਹੀ ਕਰਕੇ ਕਾਵਿ ਭਾਵ ਨੂੰ ਅਧਿਕ ਸੁਭਾਵਿਕ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਯੁਕਤ ਬਣਾਇਆ ਹੈ।

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ (ਅਸਟਪਦੀਆ, ਘਰੁ ੧)।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ (ਆਰਤੀ)।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਗਉੜੀ।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੨)।
7. ਉਹੀ।
8. ਮ. ੧.
9. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ।
10. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੫)।
11. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ (ਵਾਰ)।
12. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ।
13. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਲਾਰ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੨)।
14. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
15. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
16. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
17. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਛੰਤ, ਘਰੁ ੩)।
18. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
19. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਗਉੜੀ (ਪੂਰਬੀ, ਛੰਤ)।
20. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਰੂ।
21. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
22. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
23. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਝ।
24. ਧਿਆਵੇ, ਪਾਵਹੇ, ਕਰਹੁ, ਜੀਵਾ, ਪੁਕਾਰੀ, ਵਿਗਾੜਹਿ ਆਦਿ।
25. ਡਿਠਮੁ, ਰਹੀਏਹਿ, ਰਹੀਅਹਿ, ਸਾਜੀਅਨੁ, ਲਾਇਅਨੁ ਆਦਿ।
26. ਜਾਸੀ, ਜਾਇਗਾ, ਪਛਤਾਵਹੇ ਆਦਿ।
27. ਕਿਵ, ਆਦਿ, ਤਿਵ, ਮਤ, ਜੇਹਾ ਆਦਿ।
28. ਮਿਠ ਬੋਲੜਾ, ਸੁਵੰਨਾ, ਸਰਸ, ਅਸੰਖ, ਥੋੜਤਾ, ਸੋਹਣਾ ਆਦਿ।
29. ਆਪੇ, ਜਿਸ, ਮੋਰਾ, ਹਮਾਰਾ, ਤਿਤ, ਕਵਨ, ਆਪੀਨੇ ਆਦਿ।
30. ਇਕ ਵਚਨ : ਗੁਰ, ਬਚਨੀ ਹੁਕਮੀ, ਭਰਨਾਲਿ, ਆਦਿ।
    ਬਹੁਵਚਨ : ਮਸਣੀ, ਤੀਰਥ, ਵਿਕਾਰੀ, ਗੁਣਹ ਆਦਿ।

ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ : ਸ਼ਬਦ-ਚੋਣ

ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਨੁਸਾਰੀ ਢੁੱਕਵੀਂ ਸ਼ਬਦ-ਚੋਣ ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਵਧਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਜਹਾਨ ਦੀ ਸੰਪੂਰਣ ਸਾਰ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਦਾ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਨੂੰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇ, ਵਸਤੂ, ਕਾਵਿ-ਰੂਪ, ਕਾਵਿ-ਵਾਤਾਵਰਣ, ਰਾਗ, ਧੁਨੀ, ਸੌਂਦਰਯ, ਰਸ ਆਦਿ ਸਭ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲ ਕੇ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਜਹਾਨ ਵਿਚ ਇਹ ਸਾਰੇ ਪੱਖ ਸਾਮੂਹਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ਇਕੋ ਸਮੇਂ ਬੜੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਸਜੀਵ ਹੋ ਰਹੇ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਕੋਈ ਵੀ ਸ਼ਬਦ ਕਵੀ ਦੇ ਵਿਸ਼ੈ, ਵਸਤੂ, ਭਾਵ, ਕਾਵਿ-ਰੂਪ, ਸੌਂਦਰਯ ਰਾਗ, ਰਸ ਤੋਂ ਆਕੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਹਰ ਸ਼ਬਦ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਬੰਧ ਦਾ ਅਨੁਆਈ ਹੁੰਦਾ ਹੋਇਆ ਵੀ ਆਪਣਾ ਸੁਤੰਤਰ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਕਾਇਮ ਰੱਖ ਕੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਸੌਂਦਰਯ ਬਖਸ਼ਣ-ਯੋਗ ਹੋਵੇ। ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ ਜਦੋਂ ਅਜਿਹੀ ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਧਾਰਣ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਤਦ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਅਨੇਕ-ਪੱਖਤਾ ਵਿਆਪਕ ਹੋ ਕੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਗਰੀਬ ਤੋਂ ਅਮੀਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ-ਚੋਣ ਵਿਸ਼ੈ, ਵਸਤੂ, ਭਾਵ, ਕਾਵਿ-ਰੂਪ, ਸੌਂਦਰਯ, ਰਾਗ, ਰਸ ਆਦਿ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਅਧਿਕ ਕਲਾ-ਸਹਿਤ ਪ੍ਰਗਟਾਈ ਹੈ।

ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜਦੋਂ ਰਾਗ ਆਸਾ ਵਿਚ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਤਾਂ 'ਗਿਆਨ' ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਕੇ ਸ਼ਿੰਗਾਰ-ਸਹਿਤ ਪ੍ਰੇਮੀ ਜਾਂ ਪਤੀ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ 'ਗਿਆਨ ਰਾਉ ਜਬ ਸੇਜੈ ਆਵੈ ਤ ਨਾਨਕ ਭੋਗੁ ਕਰੇਈ'[1]। ਰਾਗ ਪਰਭਾਤੀ ਜੋ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲੇ ਦਾ ਰਾਗ ਹੈ, ਗਿਆਨ ਕਾਵਿ-ਵਾਤਾਵਰਣ ਅਨੁਕੂਲ 'ਕਿਰਣਿ' ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਕੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ 'ਪਸਰੀ ਕਿਰਣਿ ਰਸਿ ਕਮਲ ਬਿਗਾਸੇ ਸਸਿ ਘਰਿ ਸੂਰੁ ਸਮਾਇਆ।'[2] ਰਾਗ ਸੂਹੀ ਜੋ ਵਿਆਹ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਾਗ ਹੈ, ਪਰਮ-ਸਤਿ 'ਹਮ ਘਰਿ ਸਾਜਨ ਆਏ'[3] ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਕੇ ਸਾਰਾ ਕਾਵਿ-ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਆਹ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਵਿਚ ਬਦਲਦਾ ਦਿਸਦਾ ਹੈ। ਬਰਖਾ ਦੀ ਰੁੱਤ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਾਗ ਮਲਾਰ ਵਿਚ ਇਹੋ ਪ੍ਰਤੀਕ ਆਪਣੀ ਰੁੱਤ ਅਨੁਸਾਰ 'ਅਮ੍ਰਿਤ ਧਾਰ'[4] ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਿਰੀ ਰਾਗ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਰਾਗ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ 'ਦਰਿਆਉ'[5] ਦੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰਾਗ ਬਸੰਤ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਫੁਲ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਇਉਂ ਅਭਿਵਿਅਕਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। 'ਫੁਲ ਨਾਮ ਪਰਾਪਤਿ ਗੁਰੁ ਤੁਸਿ ਦੇਇ। ਕਹੁ ਨਾਨਕ ਪਾਵਹਿ ਵਿਰਲੇ ਕੋਇ।'[6] ਸੋ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਉਂ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਵਾਤਾਵਰਣ ਅਨੁਕੂਲ ਰਾਗ, ਰਸ, ਸੌਂਦਰਯ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਸ਼ਬਦ-ਚੋਣ ਦੀ ਕਲਾ-ਸਹਿਤ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ।

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੬).
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਪਰਭਾਤੀ (ਪਦੇ)।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਛੰਤ, ਘਰੁ ੨).
4. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਲਾਰ (ਅਸਟਪਦੀਆ, ਘਰੁ ੧).
5. ਮ. ੧, ਸਿਰੀ ਰਾਗ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੪).
6. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਬਸੰਤ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੧).

ਕਾਵਿ-ਸ੍ਰੂਪ ਸ਼ਬਦ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਸਾਧਾਰਣ ਵਿਅਕਤਿੱਤ੍ਵ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਭਾਵ-ਲਹਿਰ ਨਾਲ ਕਾਵਿ-ਵਿਅਕਤਿੱਤ੍ਵ ਬਖਸ਼ਣ ਵਿਚ ਵੀ ਕਲਾਤਮਿਕ ਕੌਸ਼ਲਤਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਸ਼ਬਦ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਹੋਰ ਵੀ ਸਜੀਵ ਅਤੇ ਸੰਗੀਤਕ ਹੋ ਕੇ ਕਾਵਿ ਸੌਂਦਰਯ-ਜਗਤ ਨੂੰ ਵਧਾਉਂਦੇ ਹਨ : ਜਿਵੇਂ 'ਰੁਣ ਝੁਣ', 'ਲੋਭੀ ਲੋਭ ਲੁਭਾਇਆ', 'ਜਲ ਭਰਿਆ ਰੋਇ', 'ਕਿਉਂ ਨ ਮਰੀਜੈ ਜੀਅੜਾ ਨ ਦੀਜੈ'[1], 'ਮੋਹਨਿ ਮੋਹਿ ਲੀਆ ਮਨ ਮੇਰਾ', 'ਊਨਵਿ ਘਨਹਰੁ ਗਰਜੈ ਬਰਸੈ ਕੋਕਿਲ ਮੋਰ ਬੈਰਾਗੇ। ਤਰਵਰ ਬਿਰਖ ਬਿਹੰਗ ਭੁਇਅੰਗਮ ਘਰਿ ਪਿਰੁ ਧਨ ਸੋਹਾਗੇ'[2], 'ਹਰਿ ਰਸ ਭਿੰਨੇ ਪ੍ਰੀਤਮ', 'ਭਲਾ ਭਵਰ ਸੁਹਾਵੜੇ', 'ਸਾਵਣਿ ਸਰਸ ਮਨਾ', 'ਘਣ ਵਰਸਹਿ', 'ਪ੍ਰਿਉ ਪ੍ਰਿਉ ਚਵੈ ਬਬੀਹਾ'[3], 'ਭਰਿ ਜੋਬਨਿ'[4], 'ਤੂੰ ਸੁਣਿ ਹਰਣਾ ਕਾਲਿਆ', 'ਭਵਰਾ ਫੂਲਿ ਭਵੰਤਿਆ', 'ਮੇਰੇ ਜੀਅੜਿਆ ਪਰਦੇਸੀਆ'[5], 'ਰੁਣ ਝੁਣਕਾਰੋ ਰਾਮ', 'ਮੁੰਧ ਜੋਬਨਿ ਬਾਲੜੀਏ', 'ਪਿਰੁ ਰਲੀਆਲਾ ਰਾਮ'[6], 'ਝਲੇ ਝਿਮਕਨਿ ਪਾਸਿ', 'ਤੁਟਨਿ ਮੋਤਸਰੀਆ'[7], 'ਮੁੰਧ ਰੈਣਿ ਦੁਹੇਲੜੀਆ', 'ਮੁੰਧ ਨਿਮਾਣੀਆ', 'ਜੋਬਨ ਗਰਬਿ ਗਾਲੀ'[8], 'ਗਲਿ ਪਹਿਰਉਗੀ ਹਾਰੋ', 'ਕਰਉਗੀ ਸੀਗਾਰੋ'[9], 'ਬਿਲਲਾਪ ਬਿਲਲ ਬਿਨੰਤੀਆ'[10], 'ਮਲਆਨਲੋ', 'ਫੂਲੰਤ ਜੋਤੀ', 'ਸਹਸ ਤਵ ਨੈਨ ਨਨ ਨੈਨ ਹਹਿ ਤੋਹਿ ਕਉ ਸਹਸ ਮੂਰਤਿ ਨਨਾ ਏਕ ਤੋਹੀ। ਸਹਸ ਪਦ ਬਿਮਲ ਨਨ ਏਕ ਪਦ ਗੰਧ ਬਿਨੁ ਸਹਸ ਤਵ ਗੰਧ ਇਵ ਚਲਤ ਮੋਹੀ'[11], 'ਘਨਹਰ ਘੋਰ ਦਸੋਦਿਸਿ ਬਰਸੈ'[12], 'ਸੁਣ ਮੁੰਧੇ ਹਰਣਾਖੀਏ'[13] 'ਭੋਲਾਵੜੇ ਭੁਲੀ ਭੁਲਿ ਭੁਲਿ ਪਛੋਤਾਣੀ' 'ਰਸਨ ਰਸ ਰਸਨਾ', 'ਮੁੰਧ ਨੈਣ ਭੰਰੇ ਦੀ' 'ਮਹਿਲ ਬੁਲਾਇੜੀਏ ਬਿਲਮੁ ਨ ਕੀਜੈ', 'ਅਨਦਿਨੁ ਰਤੜੀਏ', 'ਲਾਲ ਰੰਗੀਲੇ', 'ਲਾਲਨ ਕੇ ਲਾਲੇ'[14], 'ਰੰਗ ਰੰਗੇਤੜਾ'[15], ਬਿਖਮ ਰੈਣਿ ਘਣੇਰੀਆ', 'ਪਿਰ ਛੋਡਿਅੜੀ', 'ਏਕਲੜੀ ਕੁਰਲਾਏ',[16] 'ਮਹੇਲੀਹੋ', 'ਦੰਤ ਰੀਸਾਲਾ', 'ਮਧੁਰਾੜੀ ਬਾਣੀ', 'ਤਰਲ ਜੁਆਣੀ', 'ਸੰਧੂਰੀਏ'[17] ਆਦਿ।

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ (ਛੰਤ, ਘਰੁ ੨).
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਾਰੰਗ (ਚਉਪਦੇ, ਘਰੁ ੧).
3. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ (ਬਾਰਾਮਾਹ)।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਛੰਤ, ਘਰੁ ੩).
5. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਛੰਤ, ਘਰੁ ੩).
6. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਛੰਤ, ਘਰੁ ੧).
7. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੩).
8. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਗਉੜੀ (ਪੂਰਬੀ, ਛੰਤ)।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੫).
10. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਗੂਜਰੀ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੪).
11. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਧਨਾਸਰੀ (ਆਰਤੀ)।
12. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਲਾਰ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧).
13. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਲੋਕ ਵਾਰਾ ਤੋਂ ਵਧੀਕ।
14. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ (ਛੰਤ)।
15. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਕਾਫੀ, ਘਰੁ ੧੦).
16. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਗਉੜੀ।
17. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ (ਛੰਤ)।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸ਼ਬਦ ਵਿਚ ਕਈ ਵਾਰ 'ੜ' ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਅਧਿਕ ਰਾਗਾਤਮਿਕ, ਪ੍ਰਭਾਵਮਈ ਅਤੇ ਸੌਂਦਰਯਮਈ ਬਣਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ 'ਡੋਸੜੇ', 'ਚੜੰਦੀਆਂ', 'ਛਾਵੜੀਏਹਿ', 'ਅੰਬੜਾ', 'ਸੰਦੜੇ', 'ਵਾਟੜੀਆਸੁ'[1], 'ਆਇਅੜੇ' 'ਮੋਹਿਅੜੀ', 'ਪਾਇਅੜਾ', 'ਬਾਲੜੀਏ', 'ਰਾਵਿਅੜੀ', 'ਉਚੜੀਐ', 'ਮਾੜੜੀਐ', 'ਅਪਨੜੇ'[2], 'ਧੰਧੜੈ', 'ਲੀਅੜਾ', 'ਆਪਨੜਾ', 'ਰੰਗੀਲੜੇ', 'ਗੰਠੜੀ'[3], 'ਦੁਹੇਲੜੀਆ', 'ਨਿਮਾੜੀਆ', 'ਸਹੇਲੜੀਹੋ', 'ਏਕਲੜੀ', 'ਛੋਡਿਅੜੀ', 'ਜੇਵੜੀਆ'[4], 'ਸਦੜੇ', 'ਆਸੀਸੜੀਆ'[5], 'ਸਚੜਾ', 'ਭੂਡੜੈ', 'ਬੂਡੜੈ', 'ਮਿਰਤਕੜਾ', 'ਅੰਙਨੜੇ', 'ਵਿਛੁੰਨੜੇ', 'ਮੁਠੜੀ', 'ਛੋਡਿਅੜੀ', 'ਰਹਸਿਅੜੀ', 'ਬਿਰਹੜਾ', 'ਧੰਧੜਾ', 'ਨਾਂਗੜਾ', 'ਜਾਨੀਅੜਾ', 'ਲਿਖਿਅੜਾ', 'ਹਾਕਾਰੜਾ'[6], 'ਬਾਲੜੀਏ', 'ਸਲੋਨੜੀਏ', 'ਸਹੇਲੜੀਹੋ', 'ਵਣੰਜੜਿਆ', 'ਸੋਹਿਲੜਾ', 'ਆਇਅੜੇ, 'ਰਾਤੜਿਆ', 'ਲੀਅੜਾ'[7] ਆਦਿ।

ਸ਼ਬਦ–ਅਰਥ ਪ੍ਰਧਾਨ ਕਾਵਿ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਧੁਨਿ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਭਾਵ ਅਨੁਸਾਰੀ ਢਾਲ ਕੇ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਨੂੰ ਰੌਚਿਕ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਸਗੋਂ ਕਈ ਵਾਰ ਉਹ ਇਕੋ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ–ਭਾਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਧਾਨ ਰੂਪ ਵਿਚ ਰੱਖਕੇ ਸਾਰੇ ਕਾਵਿ–ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਇਕੋ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਹੀ ਆਧਾਰ ਬਣਾਕੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਕਲਾਤਮਿਕ ਗੁਣ ਬਖਸ਼ਿਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ) ਵਿਚ 'ਸਚੇ ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ 'ਸਚੇ ਤੇਰੇ ਖੰਡ ਸਚੇ ਬ੍ਰਹਮੰਡ' ਵਾਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ, 'ਵਿਸਮਾਦ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ 'ਵਿਸਮਾਦੁ ਨਾਦ ਵਿਸਮਾਦੁ ਵੇਦ' ਵਾਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ, 'ਭੈ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ 'ਭੈ ਵਿਚਿ ਪਵਣੁ ਵਹੈ ਸਦ ਵਾਉ' ਵਾਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ, 'ਹਉ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ 'ਹਉ ਵਿਚਿ ਆਇਆ ਹਉ ਵਿਚ ਗਇਆ' ਵਾਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ, 'ਕੂੜ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ 'ਕੂੜੁ ਰਾਜਾ ਕੂੜ ਪਰਜਾ ਕੂੜ ਸਭ ਸੰਸਾਰੁ' ਵਾਲੇ ਸਲੋਕ ਵਿਚ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਏਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਇਸ ਵਾਰ ਵਿਚ 'ਸੂਤਕ', 'ਭੰਡਿ', 'ਫਿਕੈ' ਆਦਿ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਰਾਗ ਮਾਰੂ ਵਿਚ 'ਆਪੇ' (ਆਪੇ ਦਾਨਾ ਆਪੇ ਬੀਨਾ), 'ਹੁਕਮੇ' (ਹੁਕਮੇ ਆਇਆ ਹੁਕਮਿ ਸਮਾਇਆ), 'ਸੁੰਨ' (ਸੁੰਨ ਕਲਾ ਅਪਰੰਪਰਿ ਧਾਰੀ), 'ਗੁਰਮਤਿ' (ਗੁਰਮਤਿ ਲੇਹੁ ਤਰਹੁ ਭਵ ਦੁਤਰੁ) ਆਦਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਅਤਿਅੰਤ ਹੀ ਕਲਾ–ਸਾਹਿਤ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਲੋਕ–ਮੁਹਾਵਰੇ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਲੋਕ–ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਨੂੰ ਥਾਂ ਦੇ ਕੇ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ–ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਲੋਕ–ਭਾਵ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਲੋਕ–ਮੁਹਾਵਰੇ ਲੋਕਾਂ

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਕੁਚਜੀ)।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਛੰਤ, ਘਰੁ ੩).
3. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਛੰਤ, ਘਰੁ ੪).
4. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਗਉੜੀ (ਪੂਰਬੀ, ਛੰਤ)।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਗਉੜੀ (ਪੂਰਬੀ, ਦੀਪਕੀ)।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ (ਦਖਣੀ)।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਛੰਤ, ਘਰੁ ੧)।

ਦੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੀ ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਦੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਾਵਿ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸਾਮੂਹਿਕ ਅਵਚੇਤਨ ਨੂੰ ਟੁੰਬ ਸਕਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਰੱਖਦਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਉਹ ਕਾਵਿ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਹੋਣ ਲਗ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਲੋਕ-ਭਾਵ ਪੱਧਰ ਤੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਬਣਨ ਦੇ ਅਧਿਕ ਗੁਣ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਲੋਕ-ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਵਾਲੇ ਕੁਝ ਕੁ ਲੋਕ-ਮੁਹਾਵਰੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਹਨ :

ਛਾਈ ਮਾਈ ਹੋਣਾ : *'ਕਹਾ ਸੁ ਪਾਨ ਤੰਬੋਲੀ ਹਰਮਾ ਹੋਈਆਂ ਛਾਈਂ ਮਾਈਂ।'*[1]

ਰਾਸ ਨਾ ਆਉਣਾ : *'ਕੀਆ ਗਰਬੁ ਨ ਆਵੈ ਰਾਸਿ।'*[2]

ਮੂੰਹੋਂ ਮੂੰਹ ਚੋਟਾ ਖਾਣੀਆਂ : *'ਵਜਹੁ ਗਵਾਏ ਅਗਲਾ ਮੁਹੇ ਮੁਹਿ ਪਾਣਾ ਖਾਇ।'*[3]

ਪਿੜ ਮਲਣਾ : *'ਜਿਸ ਤੂੰ ਮੇਲਹਿ ਸੋ ਮਿਲੇ ਜਾਇ ਸਚਾ ਪਿੜੁ ਮਲਿ।'*[4]

ਹੌਲਾ ਹੋਣਾ : *'ਹੋਰ ਹਉਲੀ ਮਤੀ ਹਉਲੇ ਬੋਲ'*।[5]

ਹੱਥ ਵਢਣੇ : *'ਵਢੀਅਹਿ ਹਥ ਦਲਾਲ ਕੇ ਮੁਸਫੀ ਏਹ ਕਰੇਇ।'*[6]

ਮੂੰਹ ਤੇ ਥੁਕਣਾ : *'ਨਾਨਕ ਏਵੈ ਜਾਣੀਐ ਤਿਤੁ[7] ਮੁਖਿ ਥੁਕਾ ਪਾਇ।'*[8]

ਫਿਕਾ ਬੋਲਣਾ : *'ਨਾਨਕ ਫਿਕੈ ਬੋਲਿਐ ਤਨੁ ਮਨੁ ਫਿਕਾ ਹੋਇ।'*[9]

ਰੰਗ ਮਾਣਨਾ : *'ਜਿਨਿ ਸੀਗਾਰੀ ਤਿਸਹਿ ਪਿਆਰੀ ਮੇਲ ਭਇਆ ਰੰਗੁ ਮਾਣੇ।'*[10]

ਰਤੇ ਹੋਣਾ : *'ਜੋ ਰਤੇ ਸਹਿ ਆਪਣੇ ਤਿਨ ਭਾਵੈ ਸਭੁ ਕੋਇ।'*[11]

ਪਾਣੀ ਵਾਰਨਾ : *'ਉਪਰਹੁ ਪਾਣੀ ਵਾਰੀਐ ਝਲੇ ਝਿਮਕਨਿ ਪਾਸ।'*[12]

ਜੂਏ ਵਿਚ ਜਨਮ ਹਾਰਨਾ : *'ਸਿਫਤੀ ਰਤਾ ਸਦ ਬੈਰਾਗੀ ਜੂਏ ਜਨਮੁ ਨ ਹਾਰੇ।'*[13]

ਚਾਰੇ ਕੁੰਡਾ ਭਾਲਣਾ : *'ਚਾਰੇ ਕੁੰਡਾ ਢੂਢੀਆ ਕੋ ਨੀਮੀ ਮੈਡਾ।'*[14]

ਵਾਉ ਹੋਣਾ : *'ਹੁਕਮ ਹਾਸਲ ਕਰੀ ਬੈਠਾ ਨਾਨਕਾ ਸਭ ਵਾਉ।'*[15]

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਰੂ (ਸੋਲਹੇ)
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਅਸਟਪਦੀਆ, ਘਰੁ ੩).
3. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਗਉੜੀ (ਪਦੇ)
4. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਪਉੜੀ)।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੧)।
6. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਾਰੰਗ (ਸਲੋਕ)।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
8. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
9. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ, ਸਲੋਕ)।
10. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ (ਬਾਰਾਮਾਹਾ)।
11. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਵਡਹੰਸ (ਘਰੁ ੧).
12. ਮ. ੧, ਰਗ ਆਸਾ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਘਰੁ ੩).
13. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੬).
14. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਅਸਟਪਦੀਆਂ, ਕਾਫੀ ਘਰੁ ੮).
15. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੧).

ਮੋਤੀ ਚੁਣਨਾ : 'ਗੁਰਮੁਖਿ ਵਸਤੁ ਪਰਾਪਤਿ ਹੋਵੈ ਚੁਣਿ ਲੈ ਮਾਣਿਕ ਮੋਤੀ।'[1]

ਮਨ ਮਾਰਨਾ : 'ਮਾਇਆ ਮੁਈ ਨ ਮਨ ਮੁਆ।'[2]

ਮਨ ਭਿਜਣਾ : 'ਗੁਰਮੁਖਿ ਨਾਮੁ ਧਿਆਈਐ ਮਨ ਮੰਦਰ ਭੀਜੇ।'[3]

ਮਨ ਧੋਣਾ : 'ਬਾਹਿਰ ਦੇਵ ਪਖਾਲੀਅਹਿ ਜੇ ਮਨੁ ਧੋਵੈ ਕੋਇ।'[4]

ਸਹਿਜ ਪਕੈ ਸੋ ਮੀਠਾ : 'ਦਹਦਸਿ ਸਾਖ ਹਰੀਆਵਲੀ ਸਹਿਜ ਪਕੈ ਸੋ ਮੀਠਾ।'[5]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਲੋਕ-ਮੁਹਾਵਰਿਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਲੋਕ-ਕਹਾਵਤਾਂ ਵੀ ਆਪਣੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਹੀ ਲੋਕ-ਕਹਾਵਤਾਂ ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੀਕ ਪਹੁੰਚਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਲੋਕ-ਪੱਧਰ ਤੇ ਲੈ ਕੇ ਜਾਣਾ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸਰਵ-ਉਤਮ ਕਾਵਿ-ਵਡਿਆਇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀਆਂ ਨਿਮਨ ਲਿਖਤ ਕਈ ਕਾਵਿ-ਪੰਕਤੀਆਂ ਲੋਕ-ਕਾਵਿ ਬਣਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੋ ਚੁਕੀਆਂ ਹਨ, 'ਮਨਿ ਜੀਤੇ ਜਗੁ ਜੀਤੁ','ਸਚਖੰਡਿ ਵਸੈ ਨਿਰੰਕਾਰੁ'[6], 'ਸਚ ਤ ਪਰੁ ਜਾਣੀਐ ਜਾ ਰਿਦੈ ਸਚਾ ਹੋਇ', 'ਬਹੁ ਭੇਖ ਕੀਆ ਦੇਹੀ ਦੁਖ ਦੀਆ', 'ਮਤਿ ਥੋੜੀ ਸੇਵ ਗਵਾਈਐ', 'ਦੁਖ ਦਾਰੂ ਸੁਖ ਰੋਗੁ ਭਇਆ', 'ਮੁਹਿ ਚਲੈ ਸੁ ਅਗੈ ਮਾਰੀਐ', 'ਮਿਠਤੁ ਨੀਵੀਂ ਨਾਨਕਾ ਗੁਣ ਚੰਗਿਆਈਆਂ ਤਤੁ', 'ਧਰਿ ਤਰਾਜੂ ਤੋਲੀਐ ਨਿਵੈ ਸੁ ਗਉਰਾ ਹੋਇ', 'ਅਪਰਾਧੀ ਦੂਣਾ ਨਿਵੈ', 'ਮੰਦਾ ਚੰਗਾ ਆਪਣਾ ਆਪੇ ਹੀ ਕੀਤਾ ਪਾਵਣਾ', 'ਕਰਿ ਅਉਗਣ ਪਛੋਤਾਵਣਾ', 'ਲਿਖਿ ਲਿਖਿ ਪੜਿਆ ਤੇਤਾ ਕੜਿਆ'[7], 'ਹਮ ਘਰਿ ਸਾਜਨ ਆਏ'[8], 'ਵਿਦਿਆ ਵੀਚਾਰੀ ਤਾ ਪਰਉਪਕਾਰੀ'[9], 'ਮੋਰੀ ਰੁਣ ਝੁਣ ਲਾਇਆ ਭੈਣੇ ਸਾਵਣੁ ਆਇਆ'[10], 'ਰੈਣਿ ਗਵਾਈ ਸੋਇ ਕੈ ਦਿਵਸ ਗਵਾਇਆ ਖਾਇ, ਹੀਰੈ ਜੈਸਾ ਜਨਮੁ ਹੈ ਕਉਡੀ ਬਦਲੇ ਜਾਇ'[11], 'ਗਲੀ ਅਸੀ ਚੰਗੀਆ ਆਚਾਰੀ ਬੁਰੀਆਹ', 'ਫਕੜ ਜਾਤੀ ਫਕੜੁ ਨਾਉ'[12], 'ਮਨ ਅੰਧੇ ਜਨਮੁ ਗਵਾਇਆ', 'ਗਿਆਨ ਕਾ ਬਧਾ ਮਨੁ ਰਹੈ ਗੁਰ ਬਿਨੁ ਗਿਆਨੁ ਨ ਹੋਇ', 'ਨਾਨਕ ਫਿਕੈ ਬੋਲਿਐ ਤਨੁ ਮਨੁ ਫਿਕਾ ਹੋਇ', 'ਮੂਰਖੈ ਨਾਲਿ ਨ ਲੁਝੀਐ', 'ਆਪਣ ਹਥੀ ਆਪਣਾ ਆਪੇ ਹੀ ਕਾਜ ਸਵਾਰੀਐ'[13] ਆਦਿ।

---

1. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੨).
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਾਰੂ।
3. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ।
4. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਗੂਜਰੀ।
5. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤੁਖਾਰੀ (ਬਾਰਾਮਾਹ)।
6. ਮ. ੧, ਜਪੁ।
7. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ)।
8. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸੂਹੀ (ਛੰਤ, ਘਰੁ ੨).
9. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਚਉਪਦੇ)।
10. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਵਡਹੰਸੁ (ਪਦੇ, ਘਰੁ ੨).
11. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਗਉੜੀ (ਬੈਰਾਗਣਿ)।
12. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਸਿਰੀ (ਸਲੋਕ)।
13. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ (ਵਾਰ)।

ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਸੰਬੰਧੀ ਜਿਥੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਪਾਲੀ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ, ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼, ਸੰਤ ਭਾਸ਼ਾ, ਖੜੀ ਬੋਲੀ, ਅਰਬੀ, ਫ਼ਾਰਸੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਉਪ-ਭਾਖਾਵਾਂ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਥੇ ਪਰਾਭੌਤਿਕ, ਪੌਰਾਣਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ, ਆਰਥਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ, ਸੰਪਰਦਾਇਕ, ਰੁਮਾਂਸਿਕ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ, ਵਿਵਹਾਰਿਕ, ਵਿਦਿਅਕ, ਘਰੇਲੂ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਅਤੇ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪੱਖਾਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਕਾਵਿ-ਵਿਸ਼ੇ, ਕਾਵਿ-ਵਸਤੂ, ਕਾਵਿ-ਭਾਵ, ਕਾਵਿ-ਰੂਪ, ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ ਆਦਿ ਅਤੇ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਸ਼ਬਦ-ਚੋਣ ਦਾ ਵੀ ਖ਼ਿਆਲ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਉਪਰੋਕਤ ਸਰਵ-ਪੱਖਾਂ ਦੇ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ 'ਯੁੱਗ-ਬਿੰਬ' ਦਾ ਸ੍ਰੂਪ ਧਾਰਣ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ 'ਯੁੱਗ-ਬਿੰਬ' ਦੀ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਣਾ ਕਵੀ ਦੀ ਮਹਤ੍ਵ-ਪੂਰਣ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੀ ਹੈ। ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਅਤੇ 'ਭਾਸ਼ਾ-ਚੇਤਨਾ' ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਲੋਕ-ਭਾਸ਼ਾ ਅਰਥਾਤ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਦਾ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾ ਲੈਣ ਦਾ ਕਰਮ ਕਵੀ (ਸ਼ਾਇਰ) ਦੇ ਕੱਦ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਉਚੇਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਪਰੋਕਤ ਸਰਵ-ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਾਵਿ-ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਹਰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਚੋਣ ਅਤਿਅੰਤ ਕਾਵਿ-ਕਲਾਤਮਕਤਾ ਸਹਿਤ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਅਮਰ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ।

ਸਾਰ

"ਨਾਨਕ ਸਾਇਰ ਇਵ ਕਹਿਆ"

– ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ, ਪਟੀ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕਵੀ ਸਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ ਕਾਵਿ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਵਿਸ਼ੈ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ। ਕਵੀ ਲਈ ਬ੍ਰਹਮ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ੈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਉਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਨਹੀਂ, ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਗਾਇਆ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਬ੍ਰਹਮ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ, ਅਨੁਭੂਤੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ੈ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਕਾਵਿਆਤਮਕ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਲਈ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਜਗਤ ਦੋ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਕ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਪਸਾਰੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਦਰਸ਼ਨ, ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਇਸ ਜਗਤ ਦੀਆਂ ਸਾਮਾਜਿਕ, ਨੈਤਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਆਦਿ ਸਭ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਹੋਣ ਦਾ ਮਾਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸਤਿ ਅਤੇ ਤੱਥ ਸਭ ਭਾਵਗਤ ਹੋ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ 'ਸਤਿ' ਨੂੰ 'ਭਾਵ' ਅਤੇ 'ਭਾਵ' ਨੂੰ 'ਸਤਿ' ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਸਾਇਰ' ਨੂੰ ਏਸੇ 'ਸਤਿ-ਭਾਵ' ਅਤੇ 'ਭਾਵ-ਸਤਿ' ਦੀ ਆਵੇਸ਼ਮਈ 'ਬਉਰਾਨੀ' ਪਰਿਸਥਿਤੀ ਨੇ 'ਤਬਲਬਾਜ' (ਰਾਗ ਮਾਝ, ਵਾਰ) ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੇ ਭਾਰਤ ਅਤੇ ਪਰਦੇਸਾਂ ਵਿਚ 'ਖਸਮ' ਦੇ 'ਸਬਦ' ਦਾ ਢੰਡੋਰਾ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਅਤਿਅੰਤ ਹਲੀਮੀ ਨਾਲ 'ਹਉ ਢਾਢੀ ਵੇਕਾਰ ਕਾਰੇ ਲਾਇਆ' (ਰਾਗ ਮਾਝ, ਵਾਰ) ਆਖਦੇ ਹਨ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਭਾਰਤੀ ਨਿਰਗੁਣ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਥਾਂ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤ ਵਿਚ ਨਿਰਗੁਣ ਕਵੀ ਰਵਿਦਾਸ, ਨਾਮਦੇਵ, ਧੰਨਾ, ਕਬੀਰ ਆਦਿ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਅਧਿਕ ਕਰਕੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਰਸਮਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਆਵੇਸ਼-ਸਹਿਤ ਹੋ ਕੇ ਅਲਪ ਅਤੇ ਬੌਧਿਕ ਹੋ ਕੇ ਅਧਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਵਿਵਾਦ-ਵਿਧੀ ਦੀ ਵੱਧ ਅਤੇ ਭਾਵ-ਵਿਧੀ ਦੀ ਘੱਟ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਵਾਂਗ ਭਾਵ ਤੀਬਰ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਥੇ ਭਾਵ ਦੀ ਲਹਿਰ ਤਾਂ ਹੈ ਪਰ ਉਸ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਮੱਧਮ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵਿਚਾਰ,

ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਕਦੇ ਕਦੇ ਭਾਵ ਵਿਚ ਪਰਿਵਰਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਆਕੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਧਾਰਮਿਕ ਜਾਂ ਸਾਮਾਜਿਕ ਰਸਮਾਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਸਗੋਂ ਉਹ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣਾ ਕਾਵਿ-ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਵਿਸ਼ੇ ਯੁੱਗ ਦੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਬਹੁਵਿਵਧਤਾ, ਯੁੱਗ ਦੀ ਬਹੁ-ਪੱਖਤਾ ਅਤੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵਿਸਮਾਦਮਈ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਵਕ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਬਾਕੀ ਨਿਰਗੁਣ ਭਗਤ ਕਵੀਆਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਵਾਂਗ ਕੇਵਲ ਖੰਡਨ-ਵਿਧੀ ਦੀ ਹੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਸਗੋਂ ਖੰਡਨ-ਵਿਧੀ ਤੇ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹੋ ਹੀ ਮੂਲ ਕਾਰਣ ਸੀ ਜਿਸ ਕਰਕੇ ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਫਿਰ ਗੌਰਵ ਵਧਿਆ ਅਤੇ ਬਾਹਰਲੇ ਹਮਲਿਆਂ ਨੂੰ 'ਸਿੰਘ' ਬਣਕੇ ਰੋਕ ਸਕਿਆ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਮੱਧ-ਯੁੱਗ ਦੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਥਾਂ ਹੈ। ਮੱਧ-ਯੁੱਗ ਦੇ ਜੋਗੀ-ਸਾਹਿਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਸੁੰਨ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬ੍ਰਹਮ ਹੈ। ਜੋਗੀ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਪੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦਾ ਸਥਾਨ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਈਸ਼ਵਰਵਾਦ ਦਾ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਜੋਗੀ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਹਸਤੀ ਨਹੀਂ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਹਸਤੀ ਹੈ। ਜੋਗੀ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸੁੰਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਹਸਤੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ, ਜੋਗੀ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ -ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸ਼ਬਦ-ਸਾਧਨਾ ਦਾ ਮਹਤ੍ਵ ਹੈ। ਸੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਜੋਗੀ-ਸਾਹਿਤ ਵਿਚ ਸੁੰਨ, ਸੁੰਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਸੁੰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਗਿਆਨ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ, ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਵਿਸਮਾਦਮਈ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜੋਗੀ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸ੍ਵੈ-ਸਾਧਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸ਼ਬਦ-ਸਾਧਨਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੋ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜੋਗੀ-ਸਾਹਿਤ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਰਚਨਾ ਕਾਵਿ ਹੈ। ਸੋ ਕਵੀ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੋਗੀ-ਸਾਹਿਤ ਤੋਂ ਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਅਰਥਾਤ ਕਾਵਿ ਰਚ ਰਹੇ ਸਨ। ਜੋਗੀਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੱਧ-ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਵੈਸ਼ਨਵ ਕਵੀ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਰਹੇ ਸਨ। ਵੈਸ਼ਨਵ ਕਵੀ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਨਹੀਂ, ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਵੈਸ਼ਨਵਾਂ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ ਸਰਗੁਣ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਬ੍ਰਹਮ ਨਿਰਗੁਣ ਹੈ। ਵੈਸ਼ਨਵ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਨਾਲੋਂ ਭਾਵ ਨੂੰ ਅਧਿਕ ਮਹਤ੍ਵ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਗਿਆਨ-ਭਾਵ ਆਵੇਸ਼ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵੈਸ਼ਨਵ ਕਵੀ ਅਵਤਾਰ ਦਾ ਬਿੰਬ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਦੇ ਹਨ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਸਹਿਤ ਯੁੱਗ-ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਵੈਸ਼ਨਵ-ਕਾਵਿ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਯੁੱਗ ਵਿਚ ਸੂਫ਼ੀ-ਕਾਵਿ ਦੀ ਧਾਰਾ ਵੀ ਵਹਿ ਰਹੀ ਸੀ। ਸੂਫ਼ੀ ਕਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵਾਂਗ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਤਾਂ ਹਨ, ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਅਨੁਭਵ

ਸੂਫ਼ੀਆਂ ਦੇ ਰਹਸ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸੂਫ਼ੀ ਵਜਦ ਵਿਚ ਨੱਚਦੇ ਹਨ, ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸਹਿਜ ਵਿਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਸੂਫ਼ੀ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦ ਵਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸਾਮਾਜਿਕ ਗਤੀ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸ ਵਲ ਤੋਰਦੇ ਹਨ। ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਜਿੰਨੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਵਿਚ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੋ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਲਾ ਦਾ ਮਹਤ੍ਵਪੂਰਣ ਅੰਗ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪੰਜਾਬੀ ਨਿਰਗੁਣ ਕਾਵਿ ਦੇ ਮੋਢੀ ਅਤੇ ਸ੍ਰੇਸ਼ਟ ਕਵੀ ਹਨ। ਮਗਰਲੇ ਕਵੀਆਂ ਉਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪੈਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਅਗਲਾ ਮਹਤ੍ਵ-ਪੂਰਣ ਕਲਾ-ਪੱਖ ਆਵੇਸ਼ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਆਵੇਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੁਆਰਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਵੇਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਵੇਸ਼ 'ਸਚ' ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ, 'ਸਚ ਕੀ ਬਾਣੀ ਨਾਨਕੁ ਆਖੈ ਸਚੁ ਸੁਣਾਇਸੀ ਸਚ ਕੀ ਬੇਲਾ' (ਮ. ੧, ਰਾਗ ਤਿਲੰਗ)। ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਸਿੱਧਾਂਤ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਸਾਰੀ ਰਚਨਾ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਆਵੇਸ਼ ਹੀ ਸਿੰਜਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਵਿ-ਆਵੇਸ਼ ਵਿਚ ਪ੍ਰਸਾਦਿ, ਸੌਂਦਰਯ, ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਭਾਵ ਇਕ ਸੁਰ ਹੋ ਕੇ ਵਗੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਆਵੇਸ਼ ਹੀ ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਿਸ਼ੈ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਢਾਲ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਉਂ ਕਹੋ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਰੂਪ ਅਨਿਖੜਵੇਂ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਦਾ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਕਾਵਿ ਰੂਪ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਵਿਚ ਬਦਲ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਰੂਪ ਦੀ ਇਹ ਅਦ੍ਵੈਤ ਜਾਂ ਇਕਾਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਦਾ ਕਾਵਿ-ਚਮਤਕਾਰ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਭਾਵ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਭਾਵ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਵਿਚ ਅਸਮਰਥ ਹਾਂ ਅਤੇ ਏਸੇ ਕਾਰਣ ਸਾਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਬਿੰਬਾਂ ਆਦਿ ਦੀ ਪ੍ਰਿਸ਼ਠ-ਭੂਮੀ ਵਿਸਤਾਰ ਸਹਿਤ ਦੇਣੀ ਪਈ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਸਕੇ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ, ਬਿੰਬਾਂ ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਕਾਵਿਆਤਮਕ ਹੋ ਕੇ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਬਣ ਗਏ ਹਨ। ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਤੱਤ-ਤੱਥ, ਗਿਆਨ-ਭਾਵ, ਸਤਿ-ਸੌਂਦਰਯ, ਵਿਸ਼ੇ-ਰੂਪ ਸਭ ਇਕ ਰੂਪ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟੇ ਹਨ। ਕੋਈ ਕਿਸੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਠੇਸ ਨਹੀਂ ਲਾਉਂਦਾ, ਹਰ ਪਖ ਆਪਣਾ ਆਪਾ ਮੇਟ ਕੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਹੁਸਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਠੀਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚ ਕਾਵਿ ਦਾ ਅਜਿਹਾ ਕਲਾ-ਗੁਣ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਹੀ ਹਿੱਸੇ ਆਇਆ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ ਦੀ ਸ਼ੋਭਾ ਨੂੰ ਵਧਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਡਿਆਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਾਵਿ-ਵਿਚਲੇ ਭਾਵ ਨਾਲ ਇਕ-ਸੁਰ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਵੀ ਦਾ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਅਤੇ ਕਵਿਤਾ ਦਾ ਭਾਵ ਆਪੋ ਵਿਚ ਅਭੇਦ ਹੋ ਜਾਣ ਤਦ ਕਾਵਿ ਵਿਚਲਾ ਭਾਵ ਸੁਜੀਵ ਹੋ ਉਠਦਾ ਹੈ। ਕਵੀ ਆਪਣੇ ਭਾਵਾਂ ਦੀ ਨਿਘ ਅਤੇ ਤਾਜ਼ਗੀ ਨਾਲ ਕਵਿਤਾ ਵਿਚ ਵਿਚਰ ਰਹੇ ਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤੀਖਣ ਅਤੇ ਤੀਬਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚਲਾ ਭਾਵ-ਤੀਖਣ,

ਤੀਬਰ, ਨਿਘਾ, ਤਾਜ਼ਾ, ਨਵੀਨ ਅਤੇ ਸੁਜੀਵ ਹੋ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਵਿਅਕਤਿਤ੍ਵ ਅਤੇ ਭਾਵ ਵਿਚਕਾਰ ਦ੍ਵੈਤ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦੀ, ਮਨ ਅਤੇ ਬੁੱਧ ਵਿਚਕਾਰ ਖਿਚੋਤਾਣ ਨਹੀਂ, ਚੇਤਨ ਅਤੇ ਅਵਚੇਤਨ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ, ਸੰਵੇਦਨੀ ਕਲਪ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿੱਥ ਨਹੀਂ, ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਆਵੇਸ਼ ਦਾ ਵਖਰੇਂਵਾਂ ਨਹੀਂ, ਕਰਨੀ ਅਤੇ ਕਥਨੀ ਵਿਚ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਦਿਸਦਾ। ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਭ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਹਿਜ ਅਵਸਥਾ ਵਿਚ ਢਾਲ ਸਕਣ ਦੇ ਸਮਰਥ ਹੋਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਅਜਿਹੀ ਸਹਿਜ-ਅਵਸਥਾ ਵਿਚੋਂ ਨਿਕਲੇ ਬੋਲ ਕਾਵਿ ਬਣੇ ਹਨ। ਸੋ ਇਹੋ ਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਰਚਨਾ ਪਿਛੇ ਸੰਜੀਦਗੀ ਦਾ ਵਹਾ ਚਲਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਤੇ ਅਲੋਚਨਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨੂੰ ਉਸਾਰਦਾ ਵੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਵਰਤੀ ਗਈ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਕਲਾ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਮਹਤ੍ਵ-ਪੂਰਣ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਰੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਕੇ ਫਿਰ ਨਿਰਾਕਾਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਨਿਰਗੁਣ ਬ੍ਰਹਮ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਫਿਰ ਅਰੂਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ ਬੰਕੇ ਲੋਇਣ, ਦੰਤ ਰੀਸਾਲਾ, ਸੋਹਣਾ ਨੱਕ, ਲੰਮੜੇ ਵਾਲਾ, ਕੰਚਨ ਕਾਇਆ ਸੁਇਨੇ ਕੀ ਢਾਲਾ ਵਾਲਾ ਫਿਰ 'ਸ਼ਬਦ' ਵਿਚ ਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ 'ਸ਼ਬਦ' ਫਿਰ 'ਰੁਣ ਝੁਣਕਾਰੇ' ਦੀ ਤੀਬਰ ਭਾਵਕ ਅਵਸਥਾ ਤੇ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਮ (ਜਾਂ ਇਸ ਦਾ ਮੂਲ ਤੱਤ) ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਪਾਸਾਰਾ ਸਭ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਵਿਚ ਹਾਜ਼ਰ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਏਸੇ ਲਈ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਦੇ ਦੋ ਭਾਗ vertical ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਤਾਤਵਿਕ ਪੱਖ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲਾ ਭਾਗ ਅਤੇ horizontal ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਪਾਸਾਰੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲਾ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਬ੍ਰਹਮ ਲਈ ਵਰਤੇ, ਨਾਮ, ਸ਼ਬਦ ਆਦਿ ਪ੍ਰਤੀਕ ਤਾਤਵਿਕ (vertical) ਸੁਭਾਵ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਬਾਕੀ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਬਿੰਬ ਆਦਿ ਜਿਵੇਂ ਸੁਲਤਾਨ, ਸਾਹਿਬ, ਪਾਤਸਾਹੁ, ਪਿਰ, ਕੰਤ, ਵਰ, ਪ੍ਰੀਤਮ, ਮੁੰਧ, ਬਾਲੀ, ਨਾਰੀ, ਸਖੀ, ਸਹੇਲੀ ਆਦਿ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਆਰਥਿਕ, ਸਾਮਾਜਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨ ਕਰਕੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਪਾਸਾਰੇ ਜਾਂ ਜੀਵਨ-ਪਾਸਾਰੇ (horizontal) ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ-ਪਾਸਾਰੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਬਿੰਬ ਇਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਕੇ ਦ੍ਵੈਤ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ-ਪਾਸਾਰੇ ਦੇ ਸਭ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਬਿੰਬ ਆਦਿ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ-ਰੂਪ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜੀਵਨ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤਕ, ਆਰਥਿਕ, ਸਾਮਾਜਿਕ ਆਦਿ ਸਭ ਪਾਸਾਰਾ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਇਕਾਈ ਨਾਲ ਇਕ-ਸੁਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਬਿੰਬਾਵਲੀ ਬ੍ਰਹਮ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਸਾਰੇ ਨੂੰ ਕਾਵਿਆਤਮਕ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ ਜੋ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਕ ਸਿੱਖਰਾਂ ਵਲ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਭਾਵ ਨੂੰ ਕੁਝ ਅਜਿਹੀ ਕਲਾ-ਵਿਧੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਦਾ ਅਸੀਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਸ-ਆਸ੍ਵਾਦਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਰਸਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨਾਲ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਦੁਨਿਆਵੀ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਦੀ ਥਾਂ ਉਜ੍ਵਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕਰੁਣ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ

ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿਚ ਮਾਇਆ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਜਗਾਇਆ ਹੈ। ਹਾਸ ਰਸ ਤੇ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਆਲੰਬਨ ਬਣਦੇ ਹਨ ਜੋ ਬ੍ਰਹਮ-ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹਨ, ਵੀਭਤਸ ਰਸ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ-ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਜੂਠੇ, ਮੰਗ ਮੰਗ ਖਾਣ ਵਾਲੇ ਜਾਂ ਭੈੜੇ, ਮੈਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਆਲੰਬਨ ਬਣਦੇ ਹਨ, ਆਦਿ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਕਾਵਿ ਭਾਵ ਨੂੰ ਰਸ ਦੀ ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਦੇ ਵੀ ਬੜੇ ਮਾਹਿਰ ਹਨ। ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਨਾਇਕਾ ਸਹਿਜ ਦਾ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਲਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਨੇਤ੍ਰਾਂ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਦਾ ਅੰਜਨ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਖਿਮਾ ਦਾ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਲਗਦਾ ਹੈ, ਮਨ ਨੂੰ ਮੰਦਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਜੋਤ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਕਾਇਆ ਨੂੰ ਸੇਜ ਬਣਾਉਂਦੀ ਅਤੇ ਫਿਰ ਗਿਆਨ ਲਾੜਾ ਬਣ ਕੇ ਭੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਬੀਰ ਰਸ ਦੀ ਨਿਸ਼ਪਤੀ ਕਰਨ ਸਮੇਂ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਤਿ ਅਤੇ ਅਸਤਿ, ਗੁਰਮਤਿ ਅਤੇ ਦੁਰਮਤਿ, ਬੋਧ ਅਤੇ ਅਬੋਧ, ਸਹਿਜ ਅਤੇ ਹੰਕਾਰ, ਗੁਰਮੁਖ ਅਤੇ ਮਨਮੁਖ, ਦੇਵ ਅਤੇ ਦਾਨਵ, ਪੰਚ ਅਤੇ ਜਮ, ਸੰਤ ਅਤੇ ਦੈਂਤ, ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਮਾਇਆ, ਵਿਚਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗੱਲ ਕੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਆਪਣੇ ਭਾਵ ਦੇ ਰਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਰਸ-ਆਸ੍ਵਾਦਨ ਕਰਾਉਣ ਵਿਚ ਬੜੇ ਹੀ ਪ੍ਰਬੀਨ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਕਾਵਿ-ਗੁਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਕੌਸ਼ਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨਾ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਰਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਢਾਲਦੇ ਹਨ ਸਗੋਂ ਉਹ ਭਾਵ ਨੂੰ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਰਾਗ ਬਸੰਤ ਵਿਚ ਸਾਰਾ ਕਾਵਿ-ਵਾਤਾਵਰਣ ਬਸੰਤ ਰੁੱਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਰਾਗ ਮਲਾਰ, ਸਾਰੰਗ, ਤਿਲੰਗ, ਵਡਹੰਸ, ਸੋਰਠਿ ਆਦਿ ਬਰਖਾ ਰੁੱਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਕਾਵਿ-ਵਾਤਾਵਰਣ ਸਰਵਰ, ਕਮਲ, ਚਾਤ੍ਰਿਕ, ਮੀਨ, ਬਬੀਹਾ, ਵਰਖਾ ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਰਾਗ ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਵਿਚ ਪ੍ਰਭਾਤ ਸੰਬੰਧੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਰਾਗ ਰਾਮਕਲੀ ਜੋਗੀਆਂ ਦਾ ਰਾਗ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਵਿਚ ਜੋਗੀਆਂ ਨਾਲ ਵਾਦ-ਵਿਵਾਦ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਜੋਗੀਆਂ ਵਾਲਾ ਹੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਨੂੰ ਵੀ ਰਾਗਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਢਾਲ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਰਾਗ ਬਸੰਤ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਗਿਆਨ-ਰੂਪ ਹੋ ਕੇ 'ਫਲ', 'ਫੁਲ' ਬਣਦਾ ਹੈ, ਰਾਗ ਪ੍ਰਭਾਤੀ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ 'ਨਾਮ' ਹੋ ਕੇ 'ਕਿਰਨ' ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਰਾਗ ਸਾਰੰਗ, ਮਲਾਰ, ਸੋਰਠਿ, ਵਡਹੰਸ ਆਦਿ ਵਿਚ ਇਹੋ ਨਾਮ 'ਅੰਮ੍ਰਿਤ' ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਆਦਿ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਰਾਗ ਤੋਂ ਵੀ ਨਿਖੇੜ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਦੀ ਅਸਚਰਜਮਈ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਪੰਜਾਬੀ ਕਾਵਿ-ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਅਲੱਭ ਹੀ ਹੈ।

ਕਾਵਿ-ਰਾਗ ਦੀ ਸੰਧੀ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਕੀਰਤਨ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਤੋਰਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਟੱਕ, ਮਲਵ, ਅਭੀਰ, ਗੁਜਰ, ਦ੍ਰਾਵੜ, ਸ਼ਕ ਆਦਿ ਜਾਤੀਆਂ ਅਤੇ ਦੇਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਰਾਗਾਂ ਦੇ ਨਾਂ ਰੱਖੇ ਗਏ ਹਨ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਪੰਜਾਬ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਰਾਗ ਮਾਝ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਰਾਗ ਮਾਝ ਵਿਚ ਨਾ ਕੇਵਲ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਦਾ ਬਿੰਬ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਰਾਗ ਵਿਚ 'ਗੁਰਮਤਿ' ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਵੀ ਨਿਰਮਾਣ ਹੋ

ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ 'ਗੁਰਮਤਿ' ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਪਿਛੋਂ ਜਾਕੇ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਹੀ ਵਧਿਆ ਫੁਲਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਰਾਗ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਕਲਾਤਮਕ ਸਿਖਰ ਤੇ ਲੈ ਜਾਣਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਭਾਵ, ਰਸ, ਰਾਗ ਆਦਿ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਨਾਲ ਇਕ-ਸੁਰ ਹੋਕੇ ਪ੍ਰਗਟੇ ਹਨ। ਪਦੇ, ਦੁਤੁਕੇ, ਤਿਤੁਕੇ, ਚਉਤੁਕੇ, ਸਲੋਕ, ਪਉੜੀ, ਅਸ਼ਟਪਦੀ ਆਦਿ ਕਾਵਿ-ਰੂਪਾਂ ਵਿਚ ਅਧਿਕ ਕਰਕੇ ਸਾਮਾਜਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਆਦਿ ਪੱਖਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। 'ਸ਼ਬਦ' ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਧਿਕ ਕਰਕੇ ਸਰੋਦੀ ਭਾਵ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਅਲਾਹੁਣੀਆ ਵਿਚ ਮੌਤ ਸੰਬੰਧੀ ਭਾਵ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਹਨ, 'ਪਹਰੇ' ਵਿਚ ਵੀ ਕਾਲ ਸੰਬੰਧੀ ਭਾਵ ਪ੍ਰਗਟਾਏ ਗਏ ਹਨ, 'ਪਟੀ' ਪੈਂਤੀ ਅਖਰੀ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿਚ ਗਿਆਨ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਵਾਰ ਯੁੱਧਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ ਯੁੱਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਇਆ ਹੈ, 'ਓਅੰਕਾਰ' ਵਿਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, 'ਸਿਧ ਗੋਸਟਿ' ਵਿਚ ਗੋਸ਼ਟੀ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਗੋਸ਼ਟ-ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਨਿਭਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਬਾਰਾਮਾਹ ਵਿਚ ਨਾਇਕਾ ਦੇ ਮਨ ਉਤੇ ਹਰ ਮਹੀਨੇ ਦਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, 'ਜਪ' ਬਾਣੀ ਜਾਪ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਵਿਚ ਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਵਿਸ਼ੈ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਵਿਸ਼ੈ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਕਾਵਿ-ਰੂਪ ਦੀ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਅਨੁਕੂਲ ਢਾਲ ਕੇ ਕਾਵਿ ਦੇ ਭਾਵ ਨੂੰ ਸੁਭਾਵਕ ਹੀ ਕਲਾਤਮਕ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਭਾਸ਼ਾ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਦਾ ਅਤਿਅੰਤ ਮਹਤ੍ਵ-ਪੂਰਣ ਪੱਖ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਕ, ਬਿੰਬ, ਅਲੰਕਾਰ, ਚਿੰਨ੍ਹ, ਭਾਵ, ਰਸ, ਰਾਗ, ਰੂਪ ਆਦਿ ਸਾਰੀ ਕਾਵਿ-ਸਮੱਗਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਮਾਧਿਅਮ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਵੀ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਉਤੇ ਪੂਰਾ ਨਿਅੰਤਰਣ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਭਾਵ ਦੀ ਸੂਖਮ ਤੋਂ ਸੂਖਮ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਉਣ ਯੋਗ ਹੋ ਜਾਵੇ। ਕਵੀ ਭਾਸ਼ਾ ਉਤੇ ਅਜਿਹਾ ਨਿਅੰਤਰਣ ਆਪਣੀ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਮਾਤ-ਭਾਸ਼ਾ ਪੰਜਾਬੀ ਨੂੰ ਹੀ ਵਰਤਦੇ ਹਨ। ਇਹੋ ਹੀ ਕਾਰਣ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਜਿਥੇ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਨਿਖਾਰ ਆਇਆ ਹੈ ਉਥੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਘਰ ਘਰ ਅੰਦਰ ਇਹ ਬਾਣੀ ਗਾਈ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਈ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵੀ ਆਪਣੇ ਯੁੱਗ ਦਾ ਬਿੰਬ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਵਿਚ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ, ਪਾਲੀ, ਪ੍ਰਾਕ੍ਰਿਤ, ਅਪਭ੍ਰੰਸ਼, ਸੰਤ ਭਾਸ਼ਾ, ਖੜੀ ਬੋਲੀ, ਅਰਬੀ, ਫ਼ਾਰਸੀ, ਪੰਜਾਬੀ ਅਤੇ ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਉਪ-ਭਾਖਾਵਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪਰਾ-ਭੌਤਿਕ, ਪੌਰਾਣਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸਦਾਚਾਰਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ, ਆਰਥਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ, ਸੰਪਰਦਾਇਕ, ਰੁਮਾਂਸਿਕ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਿਕ, ਵਿਵਹਾਰਿਕ, ਵਿਦਿਅਕ, ਘਰੇਲੂ ਅਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਵੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬਿੰਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਨੂੰ ਵੀ ਅਮੀਰ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ।

ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ ਤੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਕਾਵਿ-ਵਿਸ਼ੈ, ਕਾਵਿ-ਵਸਤੂ, ਕਾਵਿ-ਭਾਵ, ਕਾਵਿ-ਰਸ, ਕਾਵਿ-ਸੌਂਦਰਯ, ਕਾਵਿ-ਰਾਗ, ਕਾਵਿ-ਰੂਪ, ਕਾਵਿ-ਭਾਸ਼ਾ ਆਦਿ ਕਲਾ-ਪੱਖਾਂ ਨੂੰ ਇਕ-ਸੁਰ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਅਮਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਬਾਣੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚ ਵਿਸ਼ਵ ਹੈ, ਯੁੱਗ-ਬਿੰਬ ਹੈ, ਜੋ ਯੁੱਗ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਕਰਵਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਯੁੱਗ ਅਧੋਗਤੀ ਵਲ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਪਰੰਪਰਾ ਅਤੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਤੋਂ ਟੁੱਟ ਚਲਿਆ ਸੀ। ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ ਹਮਲਿਆਂ ਨੇ ਉਸ ਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਸਾਹਸ ਵੀ ਤੋੜ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਉਹ ਆਤਮਿਕ, ਧਾਰਮਿਕ, ਸਭਿਆਚਾਰਿਕ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ, ਸਾਮਾਜਿਕ, ਰਾਜਨੀਤਕ ਅਰਥਾਤ ਅੰਤਰਗਤ ਅਤੇ ਬਾਹਰਗਤ ਦੋਹਾਂ ਪੱਖਾਂ ਤੋਂ ਵਿਗਠਿੱਤ ਹੋ ਚੁੱਕਿਆ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹੇ ਵਿਗਠਿੱਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਭਾਰਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਸਤਿਤ੍ਵ ਨੂੰ ਪੁਨਰ-ਚੇਤੰਨ ਕਰਕੇ 'ਗੁਰਮੁਖ' ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ 'ਸਿੰਘ' ਬਣ ਕੇ ਨਾ ਕੇਵਲ ਆਪਣੇ ਗੌਰਵ ਨੂੰ ਹੀ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ ਸਗੋਂ ਰੁਕੀ ਹੋਈ ਸਾਮਾਜਿਕ ਗਤੀ ਨੂੰ ਵਿਕਾਸ ਵਲ ਵੀ ਤੋਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੁਜੀਵ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਅਸਚਰਜਮਈ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਈ ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸੁਜੀਵ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ 'ਹਰਿਮੰਦਰ', 'ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ', 'ਗੁਰਦੁਆਰੇ' ਆਦਿ ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬ ਸੁਜੀਵ ਹੋ ਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਜਗਤ ਵਿਚ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਗਏ। ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬ 'ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ' ਸ਼ਹਿਰ ਵਿਚ ਵਟ ਗਿਆ, ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬ 'ਹਰਿਮੰਦਰ' ਨਾਲ 'ਹਰਿਮੰਦਰ' ਸਾਹਿਬ ਉਸਰ ਪਿਆ ਅਤੇ ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਵਿ-ਬਿੰਬ 'ਗੁਰਦੁਆਰੇ' ਨਾਲ ਥਾਂ ਥਾਂ ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਬਣ ਗਏ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਵਿਚ ਵਰਤੇ ਗਏ ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਹੋਰ ਸ਼ਬਦ ਜਿਵੇਂ 'ਗੁਰੂ', 'ਗੁਰਮੁਖ', 'ਪੰਚ' ਆਦਿ ਸਭ ਪਿਛੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਹੀ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਪੱਖ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪੰਜਾਬੀ ਨਿਰਗੁਣ ਕਾਵਿ-ਪਰੰਪਰਾ ਦਾ ਆਰੰਭ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬਾਕੀ ਗੁਰੂ ਸਾਹਿਬਾਨ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਨੂੰ ਹੀ ਅੱਗੇ ਤੋਰਿਆ ਹੈ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ-ਬਾਣੀ ਕਰਕੇ ਹੀ ਕੀਰਤਨ-ਪਰੰਪਰਾ ਆਰੰਭ ਹੋਈ। ਸ਼ਾਹ ਹੁਸੈਨ ਵਰਗੇ ਸੂਫੀਆਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਵਿ-ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਕਬੂਲਿਆ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਜਨਮ-ਸਾਖੀਆਂ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਤੁਰੀ, ਗੁਰਬਾਣੀ ਦੇ ਸਟੀਕ ਹੋਣ ਲਗੇ, ਜੀਵਨੀਆਂ ਲਿਖੀਆਂ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਈਆਂ, ਗੁਰਮਤਿ ਦਰਸ਼ਨ, ਇਤਿਹਾਸ, ਆਦਿ ਰਚੇ ਜਾਣ ਲੱਗੇ, ਘਰ ਘਰ ਅੰਦਰ ਧਰਮਸ਼ਾਲਾਂ, ਗੁਰਦੁਆਰੇ ਬਣੇ। ਬਲਹੀਣ, ਮਨੁੱਖ ਬਲਵਾਨ ਬਣ ਗਿਆ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਹਿੰਦੂਆਂ ਦੇ 'ਗੁਰੂ' ਅਤੇ ਮੁਸਲਮਾਨਾਂ ਦੇ 'ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਸ਼ਾਹ ਫ਼ਕੀਰ' ਹੋ ਗਏ। ਗੱਲ ਕੀ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਭਿਆਚਾਰ ਪਿਛੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਕਾਵਿ-ਕਲਾ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਏਸੇ ਕਰਕੇ ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਲੋਕ ਇਹ ਗਾ ਉੱਠੇ ਸਨ :

"ਹੱਟ ਖੁੱਲ੍ਹ ਗਈ ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਦੀ
ਸੌਦਾ ਲੈਣਗੇ ਨਸੀਬਾਂ ਵਾਲੇ।" (ਲੋਕ ਗੀਤ)

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ : ਸੰਖੇਪ ਜੀਵਨੀ

ਗੁਰੂ[1] ਨਾਨਕ[2] ਦੇਵ[3] ਜੀ ਰਾਏ ਭੋਏ ਭੱਟੀ ਦੀ ਤਲਵੰਡੀ[4] (ਜਿਸ ਨੂੰ ਹੁਣ ਨਨਕਾਣਾ ਸਾਹਿਬ ਆਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਪਾਕਿਸਤਾਨ ਵਿਚ ਹੈ) ਤਹਿਸੀਲ ਸ਼ਕਰਪੁਰ, ਜ਼ਿਲਾ ਲਾਹੌਰ ਵਿਚ, ਲਾਹੌਰ ਤੋਂ ਦੱਖਣ-ਪੱਛਮ ਵਲ ਕੋਈ 40 ਮੀਲ ਦੀ ਵਿਥ ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ[5] ਹੋਏ।

ਜਨਮ-ਤਿੱਥੀ

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਜਨਮ-ਤਿੱਥੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਡੇ ਵਿਦਵਾਨ ਇਕ ਮੱਤ ਨਹੀਂ ਰਖਦੇ ਸਗੋਂ ਮੋਟੇ ਤੌਰ ਤੇ ਦੋ ਜਨਮ-ਤਿੱਥੀਆਂ ਕੱਤਕ ਅਤੇ ਵੈਸਾਖ ਦਸਦੇ ਹਨ। ਏਥੇ ਪ੍ਰਥਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਕੱਤਕ-ਤਿੱਥੀ ਨੂੰ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਵਿਚਾਰ ਵਿਮਰਸ਼ ਕਰਾਂਗੇ।

---

1. ਸਿੱਖ ਧਰਮ ਵਿਚ ਕੇਵਲ ਦਸ ਗੁਰੂਆਂ ਲਈ ਗੁਰੂ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।
2. ਨਿਮਨ ਲਿਖਤ ਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਵੀ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ :
   (1) ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ....ਨਾਨਕ ਸ਼ਾਹ : (Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. IX, p. 18.)
   (2) 'ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਫਕੀਰ' : (Khushwant Singh, 'The Sikhs', p. 25).
   (3) 'ਨਾਨਕ ਨਿਰੰਕਾਰੀ' : (Sewaram Singh, 'The Divine Master', p. .21).
   (4) ਨਾਨਕ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਵੀ ਭਿੰਨ ਭਿੰਨ ਕੀਤੇ ਹਨ : ਵੇਖੋ
      (ੳ) ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ, ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਪੰਨਾ **20.**
      (ਅ) ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ, ਗਰਭ ਗੰਜਨੀ ਟੀਕਾ, ਪੰਨਾ **12.**
3. ਦੇਵਤਾ (God) Vide John Clark Archer, The Sikhs, p. 57.
4. (1) ਕੰਨਿਘਮ Kanakatch ਪਿੰਡ ਵਿਚ ਜਨਮ ਅਸਥਾਨ ਦਰਸਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਕੋਈ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਇਤਿਹਾਸ-ਗ੍ਰੰਥ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਵੇਖੋ : 'A HIstory of the Sikhs', p. 40.
   (2) ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ W .L. M. Gregor ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਜਨਮਭੂਮੀ ਮਾੜੀ ਪਿੰਡ ਦਰਸਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਹਵਾਲਾ ਇਹ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੇਂਦਾ। ਵੇਖੋ : The History of the Sikhs, p. 32.
5. 'ਪ੍ਰਗਟ' ਸ਼ਬਦ ਸਤਿਕਾਰ ਸਹਿਤ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਦੂਜਿਆਂ ਧਰਮ-ਆਗੂਆਂ ਵਾਂਗ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਵੇਖੋ :
   (1) ਹਜਰਤ ਈਸਾ ਲਈ The New English Bible (New Testament), pp. 3-4.
   (2) ਹਜ਼ਰਤ ਮੁਹੰਮਦ ਲਈ Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. VII, p. 873.
   ਸੋ ਏਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਨਕ ਲਈ ਵੇਖੋ, ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮ ਸਾਖੀ, ਪੰਨਾ ੧। ਯੁੱਗ-ਪੁਰਸ਼ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਨ ਸਮੇਂ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦਾ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕੀਤਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

(1) ਗੁਰੂ ਕਾਲ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਅਤੇ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਵਿਅਕਤੀ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦਾ ਨਿਮਲ ਲਿਖਿਆ ਕਬਿੱਤ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਜਨਮ-ਤਿੱਥੀ ਨੂੰ ਕੱਤਕ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਵਲ ਇਉਂ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ :

"ਕਾਰਤਕ ਮਾਸ ਰੁਤਿ ਸਰਤਿ ਪੂਰਨਮਾਸੀ,
ਆਠ ਜਮਾ ਸਾਠ ਘੜੀ ਆਜ ਤੇਰੀ ਬਾਰੀ ਹੈ।
ਅਉਸਰ ਅਭੀਚ ਬਹੁ ਨਾਇਕ ਕੀ ਨਾਇਕਾ ਹੋਇ,
ਰੂਪ ਗੁਣ ਜੋਬਨ ਸੰਸਾਰ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹੈ।
ਚਾਤਰ ਚਤਰ ਪਾਠ ਸੇਵਕ ਸਹੇਲੀ ਸਾਠ
ਸਮੱਗਰੀ ਸੁਖ ਸਹਿਜ ਸਚਾਰੀ ਹੈ।
ਸੁੰਦਰ ਮੰਦਰ ਸੁਭ ਲਗਨ ਸੰਜੋਗ ਭੋਗ,
ਜੀਵਨ ਜਨਮ ਧਨ ਪ੍ਰੀਤਮ ਪਿਆਰੀ ਹੈ।"[1]

ਕਰਮ ਸਿੰਘ 'ਹਿਸਟੋਰੀਅਨ' ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੇ ਇਸ ਕਬਿੱਤ ਸਵੱਯੇ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦਾ ਆਸ਼ਾ ਏਥੇ ਕੇਵਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰ ਰਸ ਦਾ ਨਿਰੂਪਣ ਕਰਨਾ ਹੈ।"[2] ਪਰ ਡਾ. ਤ੍ਰਿਲੋਚਨ ਸਿੰਘ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਜਨਮ ਸੰਬੰਧੀ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੇ ਇਸ ਕਬਿੱਤ ਤੋਂ ਨਿਮਨ ਲਿਖਤ ਸਬੂਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ :

(2) (ੳ) ਕੱਤਕ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਇਕ ਅਜਿਹਾ ਸ਼ੁਭ ਦਿਨ ਹੈ ਜਿਹੜਾ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚ ਹੀ ਮਨਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ।

(ਅ) ਕੱਤਕ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਦਾ ਸ਼ੁਭ ਦਿਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਦਿਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

(ੲ) ਸੰਤ ਸੰਪੂਰਣ ਸਿੰਘ ਵੀ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੇ ਦਰਸਾਏ ਇਸ ਦਿਨ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਜਨਮ-ਦਿਹਾੜਾ ਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।

(ਸ) ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਰੱਬ ਦੇ ਬਾਕੀ ਪੈਗੰਬਰ, ਅਵਤਾਰ ਦਸਕੇ ਫਿਰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਨਾਇਕ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ।

(ਹ) ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਜਨਮ-ਤਿੱਥੀ ਦਾ ਹੀ ਮਹਤ੍ਵ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ।

(ਕ) 'ਅਜ ਤੇਰੀ ਬਾਰੀ ਹੈ' ਦਾ ਭਾਵ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਜਨਮ-ਤਿੱਥੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ

---

1. ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, *ਕਬਿੱਤ ਸਵੈਯੇ,* ਪੰਨਾ 345.
2. ਕਰਮ ਸਿੰਘ, *ਕੱਤਕ ਕਿ ਵਿਸਾਖ,* ਪੰਨਾ 264.

ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ। ਗੁਰਪੁਰਬ ਗੁਰੂਆਂ ਸਮੇਂ ਮਨਾਏ ਜਾਣ ਲੱਗ ਪਏ ਸਨ ਅਤੇ 'ਗੁਰਪੁਰਬ' ਸ਼ਬਦ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀਆਂ ਵਾਰਾਂ ਵਿਚ ਵੀ ਆਇਆ ਹੈ। ਸੋ ਇਹ ਸਵੈਯਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਜਨਮ-ਦਿਹਾੜੇ ਤੇ ਹੀ ਲਿਖਿਆ ਹੈ।

(ਖ) 'ਪ੍ਰੀਤਮ ਪਿਆਰੀ' ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।[1]

(3) ਕੱਤਕ ਤਿੱਥੀ ਨੂੰ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਪੰਡਿਤ ਨਰਾਇਣ ਸਿੰਘ ਆਪਣੇ 'ਕਬਿਤ ਸਵੈਯਾ ਸਟੀਕ' ਵਿਚ ਆਪਣਾ ਮੱਤ ਇਉਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ 'ਇਸ ਛੰਦ ਵਿਚ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਨੇ ਕੱਤਕ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਦੇ ਦਿਨ ਸਤਿਗੁਰੂ ਜੀ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਲੈਣ ਦਾ ਦਿਨ ਕਿਹਾ ਹੈ,[2] ਪਰ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੇ ਇਸ ਕਬਿਤ ਦਾ ਅਰਥ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਹੱਥ-ਲਿਖਤ ਜਾਂ ਹਵਾਲੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਸੀਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸਹਿਤ ਹੋ ਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਜਨਮ ਤਿੱਥੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨਾ ਅਧਿਕ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ।

(4) ਭਾਈ ਬਾਲੇ ਵਾਲੀ ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਵਿਚ ਜਨਮ-ਤਿੱਥੀ ਕੱਤਕ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਹੀ ਲਿਖੀ ਹੈ।[3]

(5) ਹੰਦਾਲੀਆਂ ਵਾਲੀ ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਵਿਚ ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਤਿਥੀ ਹੀ ਦਰਜ ਹੈ।[4]

ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੱਤਕ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਤਿੱਥੀ ਦੇ ਸਮਰਥਕ ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ ਗਿਆਨੀ,[5] ਖ਼ਜ਼ਾਨ ਸਿੰਘ,[6] ਤਾਰਾ ਚੰਦ,[7] ਠਾਕਰ ਦੇਸ ਰਾਜ,[8] ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ,[9] ਮੁਲਖ ਰਾਜ

---

1. Trilochan Singh, Dr., *The Sikh Review*, Feb. 1964, pp. 35-36.
2. Ibid., p. 37.
3. ਇਹ ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਸ਼ੁੱਧ ਨਹੀਂ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ - ਵੇਖੋ : ਕਰਮ ਸਿੰਘ, '*ਕਤਕ ਕੇ ਵਿਸਾਖ*'।
4. ਹੰਦਾਲੀਆਂ ਵਾਲੀ ਜਨਮ ਸਾਖੀ, (ਇਹ ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਹੰਦਾਲ ਦੀ ਉਲਾਦ ਵਿਚੋਂ ਬਿਧੀ ਚੰਦ ਨੇ ਗੁਰੂ ਘਰ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਵਜੋਂ ਇਕ ਨਵੀਂ ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਲਿਖੀ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਨੇ ਨਵਾਂ ਮੱਤ ਚਲਾਉਣ ਦਾ ਪ੍ਰਯਤਨ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਸੁੱਧ ਨਹੀਂ ਕਹੀ ਜਾ ਸਕਦੀ।)
5. ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਤਵਾਰੀਖ਼ ਗੁਰੂ ਖ਼ਾਲਸਾ*, ਸਫ਼ਾ 29.
6. "Our own conclusion is that we must hold the Katak Puranmashi as the birthday of Guru Nanak ...." Khazan Singh, *History and Philosophy of the Sikh Religion*, p. 35.
7. "On the full moon day of Kartik (November) 1469 A.D. the Mehta was blessed with a son." Tara Chand, *Influence of Islam on Indian Culture*, p. 166.
8. 'ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਮਹਾਰਾਜ ਦਾ ਜਨਮ ਸਤੰਬਰ 1526 ਵਿਕ੍ਰਮੀ ਮੇਂ ਕਾਤਕ ਸੁਦੀ 15 ਨੂੰ ਹੋਇਆ।' ਠਾਕਰ ਦੇਸ ਰਾਜ, ਸਿਖ-ਇਤਿਹਾਸ, ਪੰਨਾ 36.
9. "1526 ਵਿਕ੍ਰਮੀ ਤਥਾ ਸੰਨ 1469 ਈਸਵੀ ਮੇਂ ਕਾਤਕ ਸੁਕਲ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ .... ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕਾ ਜਨਮ" ਹੋਇਆ। ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ, *ਇਤਿਹਾਸ ਗੁਰੂ ਖਾਲਸਾ*, ਪੰਨਾ 73-74.

ਭਲਾ,[1] ਲਾਲਾ ਦਿਆ ਰਾਮ,[2] ਦੌਲਤ ਰਾਏ ਸਾਹਿਬ,[3] ਹਰ ਸੁਖ ਰਾਏ ਗੋਬਿੰਦ ਸਹਾਏ,[4] ਦਿਆ ਰਾਮ,[5] ਗੁਲਾਮ ਕਾਸਮ ਸਾਹਿਬ ਕਾਦਰੀ,[6] ਸੇਵਾ ਰਾਮ ਸਿੰਘ,[7] C.A. Kaincaid[8] ਆਦਿ ਵਿਦਵਾਨ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤੱਥ ਦੇ ਕੱਤਕ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਤਿੱਥੀ ਨੂੰ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਜਨਮ ਦਿਨ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਜੋਤਿਸ਼-ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਵੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਜਨਮ-ਤਿੱਥੀ ਸੰਬੰਧੀ ਜਨਮ-ਪੱਤਰੀਆਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਕਰਮ ਸਿੰਘ 'ਹਿਸਟੋਰੀਅਨ' ਨੇ ਕੱਤਕ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲੀ ਜਨਮ-ਪੱਤਰੀ ਲੈ ਕੇ ਉਸ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਕੇ ਉਪਰੋਕਤ ਮਿਤੀ ਨੂੰ ਗ਼ਲਤ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ।[9] ਪਰ ਡਾ. ਤ੍ਰਿਲੋਚਨ ਸਿੰਘ ਜੋਤਿਸ਼-ਵਿਦਿਆ ਦੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਪੰਡਿਤ ਡਾ. B. Venkata Raman[10] ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬੰਗਲੌਰ ਤੋਂ The Astrological Magazine ਸੰਪਾਦਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, Cyril Fagan of Dualin ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਜਨਮ-ਤਿੱਥੀ ਕੱਤਕ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਹੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।[11] ਪਰ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਜਨਮ-ਪੱਤਰੀਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਕੋਈ ਨਿਰਣੇਜਨਕ ਸਿੱਟਾ ਨਹੀਂ ਕੱਢ ਸਕਦੇ ਜਿਸ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਕੱਤਕ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਨੂੰ ਮੰਨ ਸਕੀਏ।

---

1. 'ਸੰਮਤ 1526 ਬਿਕ੍ਰਮੀ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ (ਚਾਂਦ ਕੀ ਪੰਦਰਵੀਂ) ਆਧੀ ਰਾਤ ਪਰ ਏਕ ਘੜੀ ਬੀਤੇ ਕਾਲੂ ਬੇਦੀ ਦੇ ਘਰ ਏਕ ਲੜਕਾ ਪੈਦਾ ਹੂਆ।' 'ਨਾਨਕ ਚਰਿਤ੍ਰ' ਯਾਨੀ ਸਵਾਨ-ਉਮਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਸਾਹਿਬ।
2. 'ਕਾਤਕ ਸ਼ੁਦੀ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਬਿਕ੍ਰਮੀ ਮੁਤਾਬਿਕ 1526 ਯਾ ਸੰਨ 1469 ਕੋ ਆਧੀ ਰਾਤ ਕੇ ਏਕ ਉਪਰ ਘੜੀ ਗੁਜ਼ਰੀ ਥੀਂ', ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਕੀ ਸਵਾਨ-ਉਮਰੀ, ਸਫ਼ਾ 6.
3. 'ਮਾਹ ਕਾਤਕ ਸੰਮਤ 1526 ਬਿਕ੍ਰਮੀ ਮੁਤਾਬਿਕ ਸੰਨ 1469 ਚਾਰ ਘੜੀ ਰਾਤ ਰਹੇ ਆਪਨੀ ਵਾਲਦਾ ਤ੍ਰਿਪਤਾ ਦੇਵੀ ਕੇ ਬਦਨ ਸੇ ਪੈਦਾ ਹੂਏ।' ਜਨਮਸਾਖੀ ਸਵਾਨ-ਉਮਰੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਮਹਾਰਾਜ, ਸਫ਼ਾ 42.
4. ਜਪੁਜੀ, ਜਨਮਸਾਖੀ ਗੁਰੂ ਬਿਲਾਸ, ਸਫ਼ਾ 4.
5. 'ਬਰੋਜ਼ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਮਾਹ ਕਾਤਕ ਸੰਮਤ 1526 ਬਿਕ੍ਰਮੀ ਕੋ ਮਹਿਤਾ ਕਾਲੂ ਰਾਏ', ... ਸਵਾਨ-ਉਮਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਮਹਾਰਾਜ, ਸਫ਼ਾ 6.
6. 'ਸੁਲਤਾਨ ਬਹਿਲੋਲ ਲੋਧੀ ਕੇ ਵਕਤ ਮੇਂ ਸੰਨ 1469 ਮੁਤਾਬਿਕ ਸੰਮਤ 1526 ਕਾਤਕ ਸੁਦੀ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਮੇਂ ਚਾਰ ਘੜੀ ਰਾਤ ਕੇ ਪੈਦਾ ਹੂਏ' ਗੁਲਾਮ ਕਾਸਮ ਕਾਦਰੀ, ਤਜ਼ਕਰਾ ਜਨਾਬ ਬਾਬਾ ਅਲੀ-ਉਲ-ਰਹਿਮਤ, ਸਫ਼ਾ 8-9.
7. "The Master took birth .... on the full moon night of the Kartik lunar month, Sambat 1526 of the era of Vikramaditya ...." The Divine Master, pp. 18-19.
8. "In the month of November A. D. 1469 Nanak was born in Talwandi...." Teachers of India, p. 47.
9. ਕੱਤਕ ਕਿ ਵਿਸਾਖ, ਪੰਨਾ 123-124.
10. ਇਸ ਨੇ ਸ੍ਰੀ ਕ੍ਰਿਸ਼ਨ, ਬੁੱਧ, ਸਕੰਦਰ, ਸੀਜ਼ਰ, ਸੰਕਰਚਾਰੀਆ, ਈਸਾ ਮੁਹੰਮਦ, ਰਾਮਾਨੁਜਾਰੀਆ, ਚੰਗੇਜ਼ ਖਾਂ, ਸ੍ਰੀ ਚੈਤੰਨਯ, ਅਕਬਰ, ਮਿਲਟਨ, ਔਰੰਗਜ਼ੇਬ, ਸ਼ਿਵਾਜੀ, ਟੈਨੀਸਨ, ਮਾਰਕਸ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਜਨਮ ਪੱਤਰੀਆਂ ਵੀ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ।
11. Dr. Trilochan Singh, *The Sikh Review*, Nov. 63, p. 39.0

ਉਪਰੋਕਤ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਮੱਤ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਕੇ ਵੈਸਾਖ ਤਿੱਥੀ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨਿਮਨ ਲਿਖਤ ਖੋਜੀ ਵਿਦਵਾਨ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਆਪਣੇ ਮੱਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਪ੍ਰਥਮ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੀ ਜਨਮ ਤਿੱਥੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀ 'ਸਤਿਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਗਟਿਆ ਮਿਟੀ ਧੁੰਧ ਜਗ ਚਾਨਣ ਹੋਆ'[1] ਵਾਲੀ ਵਾਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਸੰਬੰਧੀ ਚਰਚਾ ਕਰਾਂਗੇ। ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀ ਇਸ ਵਾਰ ਦੀ ਪਉੜੀ 27 ਵਿਚ 'ਪ੍ਰਗਟਿਆ' ਅਤੇ 'ਵਸੋਆ' ਸ਼ਬਦ ਸਾਡੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਾਦਵਿਵਾਦ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਸ਼ਬਦ 'ਪ੍ਰਗਟਿਆ' ਵਾਸਤਵ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਨ ਸੰਬੰਧੀ ਹੈ। ਕਿਉਂ ਜੋ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਇਕ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਆਗਮਨ ਸੰਬੰਧੀ ਵਾਰ ਰਚ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਜਿਵੇਂ ਸੂਰਜ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਹਨੇਰਾ ਨੱਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਦੀ ਅਲੰਕ੍ਰਿਤ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਮਾਧਿਅਮ ਬਣਾਕੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਉੱਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਤਿਕਰਮ ਪ੍ਰਗਟਾ ਰਹੇ ਹਨ। 'ਵਸੋਆ' ਸ਼ਬਦ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਏਥੇ ਵਿਚਾਰ-ਅਧੀਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਗ੍ਰੰਥ 'ਮਹਾਨ-ਕੋਸ਼' ਵਿਚ 'ਵਿਸੋਆ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਇਉਂ ਲਿਖਦਾ ਹੈ :

ਵਿਸੋਆ – (1) ਵਸਾਖ ਕੀ ਸੰਕਰਾਂਤ (ਵੈਸਾਖੀ)
(2) 'ਸਾਲ ਦਾ ਨਵਾਂ ਦਿਨ' (ਨੌਰੋਜ਼)
(3) 'ਹੋਵੇ ਕੀਰਤਨ ਸਦਾ ਵਸੋਆ : (ਭਾਵ) ਨਿਤ ਨੌਰੋਜ਼ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।[2]

'ਵਾਰਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ' ਵਿਚ 'ਵਿਸੋਆ' ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ 'ਵਸਾਖੀ' ਹੀ ਹਨ।[3] ਸੋ ਵੈਸਾਖ ਮਹੀਨੇ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਅਸੀਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇ ਜਨਮ-ਦਿਨ ਨਾਲ ਜੋੜ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਪਰ ਭਾਈ ਵੀਰ ਸਿੰਘ, ਪੰਡਿਤ ਹਜ਼ਾਰਾ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ, ਪੰਡਿਤ ਤਾਰਾ ਸਿੰਘ ਨਿਰੋਤਮ, ਸੰਤ ਸੰਪੂਰਣ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਪੰਡਿਤ ਨਾਰਾਇਣ ਸਿੰਘ ਆਦਿ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਖੋਜੀ ਵਿਦਵਾਨ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀ ਵਾਰ ਅੰਦਰਲੇ ਸ਼ਬਦ 'ਵਿਸੋਆ' ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਜਨਮ-ਤਿੱਥੀ ਨਾਲ ਅਸੰਬੰਧਿਤ ਹੀ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ।[4] ਪਰ ਤਾਂ ਵੀ 'ਵਿਸੋਆ' ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦੇ ਮੱਤ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਅਸੀਂ ਦੋ ਨਿਰਣੇ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

---

1. 'ਸਤਿਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਗਟਿਆ ਮਿਟੀ ਧੁੰਧ ਜਗ ਚਾਨਣ ਹੋਆ।।
ਜਿਉ ਕਰ ਸੂਰਜ ਨਿਕਲਿਆ ਤਾਰੇ ਛਪੇ ਅੰਧੇਰ ਪਲੋਆ।।
ਸਿੰਘ ਬੁਕੇ ਮਿਰਗਾਵਲੀ ਭੰਨੀ ਜਾਇ ਨ ਧੀਰ ਧਰੋਆ।।
ਜਿਥੇ ਬਾਬਾ ਪੈਰ ਧਰੇ ਪੂਜਾ ਆਸਣ ਥਾਪਣ ਸੋਆ।।
ਸਿਧ ਆਸਣ ਸਭਿ ਜਗਤ ਦੇ ਨਾਨਕ ਆਦਿ ਮਤੇ ਜੇ ਕੋਆ।
ਘਰਿ ਘਰ ਅੰਦਰ ਧਰਮਸਾਲ ਹੋਵੈ ਕੀਰਤਨ ਸਦਾ ਵਿਸੋਆ।'
(ਵਾਰਾਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ, ਵਾਰ ਪਹਿਲੀ, ਪਉੜੀ ੨੭, ਪੰਨਾ ੧੪)
2. ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ, ਮਹਾਨ ਕੋਸ਼, ਪੰਨਾ 807.
3. ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਵਾਰ, ਪਉੜੀ ੨੭.
4. Dr. Trilochan Singh, *The Sikh Review*, Feb. 1944, p. 27.

(1) ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਦੀ ਜਨਮ-ਤਿੱਥੀ ਸੰ. 1526 ਵਿਸਾਖ ਸ਼ੁਦੀ 3 ਦਾ ਹੈ।[1]

(2) ਦੂਜਾ ਸੰਕੇਤ ਸੰ. 1529, 1 ਵਿਸਾਖ ਦਾ ਪਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[2]

ਹੁਣ ਵਿਸਾਖ ਸੁਦੀ 3, ਸੰ. 1526 ਅਰਥਾਤ 15 ਅਪ੍ਰੈਲ, 1469 ਈਸਵੀ ਨੂੰ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਦ ਕਿ ੧ ਵੈਸਾਖ, 27 ਮਾਰਚ, 1469 ਨੂੰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਏਥੇ ਇਕੋ ਹੀ ਦਿਨ 27 ਮਾਰਚ ਤੇ 15 ਅਪ੍ਰੈਲ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ 19 ਦਿਨ ਦਾ ਅੰਤਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ। ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਜਨਮ-ਤਿੱਥੀ ਚੇਤ ਸੁਦੀ 3, ਸੰ. 1526 ਨੂੰ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ੧ ਵਿਸਾਖ ਨੂੰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ੧ ਵੈਸਾਖ ਸੰ. 1526 ਅਰਥਾਤ 27 ਮਾਰਚ, 1469 ਈ. ਨੂੰ ਦਿਨ ਐਤਵਾਰ ਹੋਇਆ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦਾ 'ਵਿਸੋਆ' ਸ਼ਬਦ ੧ ਵੈਸਾਖ ਦਿਨ ਐਤਵਾਰ ਨੂੰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਉਂਝ ੧ ਵੈਸਾਖ ਸਿੱਖਾਂ ਦਾ ਮਹੱਤ੍ਵ-ਪੂਰਣ ਦਿਨ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਸ ਦਿਨ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਨੇ ਖਾਲਸੇ ਨੂੰ ਸਾਜਿਆ, ਪਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਅਧਿਕ ਗੰਭੀਰ ਹੋ ਕੇ ਉਪਰੋਕਤ ਤਿੱਥੀ ਵਲ ਧਿਆਨ ਦੇਈਏ ਤਾਂ ਸਿੱਟੇ ਭਿੰਨ ਪ੍ਰਕਾਰੀ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ੧ ਵੈਸਾਖ ਚੇਤ ਸੁਦੀ 3 ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਚੰਦਰਮਾ ਅਨੁਸਾਰ ੧ ਵੈਸਾਖ ਚੇਤ ਸੁਦੀ 14 ਦਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਉਕਤੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ੧ ਵੈਸਾਖ ਸੰ. 1526 ਨੂੰ ਗਣਿਤਿਕ ਅਧਿਐਨ ਪੱਖੋਂ ਦਿਨ ਐਤਵਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸਗੋਂ ਇਹ 27 ਮਾਰਚ, 1469 ਈ. ਨੂੰ ਦਿਨ ਸੋਮਵਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਚੇਤ ਸੁਦੀ 3 ਤਾਂ 16 ਮਾਰਚ ਵੀਰਵਾਰ ਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵੈਸਾਖ ਸੁਦੀ 3 ਨੂੰ ਮਿਤੀ 15 ਅਪ੍ਰੈਲ 1469 ਈ. ਦੀ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਏਥੇ ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਗਣਿਤਿਕ ਪੱਖੋਂ ਗਲਤ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਅਗਲਾ ਨੁਕਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ੧ ਵੈਸਾਖ ਅਰਥਾਤ 27 ਮਾਰਚ 1469 ਈ. ਨੂੰ ਸੰਕੇਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪੱਖੋਂ ਕੋਈ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਹੱਥ-ਲਿਖਤ ਗ੍ਰੰਥ ਅਜੇ ਤੱਕ ਅਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਸੋ ਅਸੀਂ 'ਵਿਸੋਆ' ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਰੂਪ ਵਿਚ ੧ ਵੈਸਾਖ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ।

ਸਾਧਾਰਣ ਰੂਪ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਦਾ ਵੈਸਾਖੀ ਦਾ ਦਿਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਜਨਮ-ਤਿੱਥੀ ਨਾਲ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਗ੍ਰੰਥ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਵੀ ਅਵਿਗਿਆਨਿਕ ਹੈ।

ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ ਦੀਆਂ ਉਪਰੋਕਤ ਕਾਵਿ-ਪੰਕਤੀਆਂ ਵੈਸਾਖ ਮਹੀਨੇ ਵਲ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਵੈਸਾਖ ਮਾਹ ਦੀ ਨਿਸਚਿਤ ਮਿਤੀ ਵਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਾਵਿ-ਸਿਰਜਣਾ ਸਮੇਂ ਇਹ ਵੀ ਕੋਈ ਅਵੱਸ਼ਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਕਵੀ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਵਾਂਗ ਨਿਸਚਿਤ ਤਿੱਥੀ ਹੀ ਅੰਕਿਤ ਕਰੇ। ਸੋ ਅਸੀਂ ਮੋਟੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਹੀ ਕਿਆਸ ਲਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਕਾਵਿ ਨੂੰ ਮੁੱਖ ਰੱਖ ਕੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਤੱਥ-ਵਿਸਤਾਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਲਈ ਨਿਸਚਿਤ ਤਿੱਥੀ ਦੀ ਥਾਂ ਵੈਸਾਖ ਮਾਹ ਦਰਸਾ ਕੇ ਹੀ ਗੁਰੂ

---

1. ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮ ਸਾਖੀ, ਪੰਨਾ 1.
2. Dr. Trilochan Singh, *The Sikh Review*, Feb. 1944, p. 27.

ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਆਗਮਨ ਦੇ ਮਹੱਤ੍ਵ ਉਤੇ ਅਧਿਕ ਕਾਵਿ-ਬਲ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਸੀਂ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੇ ਏਸ ਕਾਵਿ-ਟੋਟੇ ਤੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਜਨਮ-ਤਿੱਥੀ ਬਿਨਾਂ ਨਿਸਚਿਤ ਮਿਤੀ ਤੋਂ ਵੈਸਾਖ ਮਾਹ ਹੀ ਮੰਨ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਭਰੋਸੇ ਯੋਗ, ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਹੱਥ-ਲਿਖਤ ਗ੍ਰੰਥ ਜੋ ਵੈਸਾਖ ਮਾਹ ਅਤੇ ਵੈਸਾਖ ਦੀ ਨਿਸਚਿਤ ਮਿਤੀ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, 'ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਜਨਮ-ਤਿੱਥੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਰਜ ਹੈ :

"ਸੰਮਤ 1526 ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਜਨਮਿਆ। ਵੈਸਾਖ ਮਾਹਿ ਤ੍ਰਿਤੀਆ, ਚਾਨਣੀ ਰਾਤਿ, ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲਾ, ਪਹਰ ਰਾਤ, ਰਹੰਦੀ ਕੁ ਜਨਮਿਆ।"[1] ਮਿਹਰਬਾਨ ਦੀ 'ਜਨਮਸਾਖੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ' ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਮਿਤੀ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੀ ਹੈ।[2]

ਅਸੀਂ ਇਸ ਉਪਰੋਕਤ ਤਿੱਥੀ ਨੂੰ ਅਧਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਯੋਗ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂ ਜੋ ਇਸੇ ਹੀ ਮਿਤੀ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਆਪਣੀ ਜਨਮਸਾਖੀ ਵਿਚ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ ਜੀ ਦਾ ਨਿਕਟ ਵਰਤੀ ਸੀ ਅਤੇ ਸ੍ਰੀ ਹਰਮੰਦਰ ਸਾਹਿਬ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ ਜੀ ਦਾ ਗ੍ਰੰਥੀ ਸੀ। ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਚ ਹੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਸ਼ੁਭ ਦਿਹਾੜੇ ਉਤੇ ਗੁਰਪੁਰਬ ਮਨਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਜੇਕਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਇਹ ਸ਼ੁਭ ਦਿਨ ਕੱਤਕ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਨੂੰ ਮਨਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਤਾਂ ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਕਦਾਚਿਤ ਵੈਸਾਖ ਮਾਹ ਲਿਖ ਕੇ ਨਿਮਨ ਲਿਖਤ ਭੁੱਲ ਨਾ ਕਰਦਾ।

'ਸੰਮਤ 1526 ਵੈਸਾਖ ਮਾਸ ਸੁਕਲ ਪੱਖੀ ਤ੍ਰਿਤੀ ਅਥਿੱਤੀ ਸਵਾ ਪਹਰ ਰਾਤ ਰਹਿੰਦੀ ...... ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਜੀ ਨੇ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਿਆ।'[3]

ਏਥੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਹੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜੇ ਕਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਭਾਈ ਬਾਲੇ ਵਾਲੀ ਜਨਮਸਾਖੀ ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ ਕਿ ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਜਾਂ ਤਾਂ ਉਸ ਦਾ ਉਤਾਰਾ ਕਰਦੇ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਦਿੱਤੀ ਮਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਆਪਣਾ ਕੋਈ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦੇ।

ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਸੀਂ ਵੈਸਾਖ ਮਿਤੀ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਇਕ ਹੋਰ ਪੱਖ ਤੋਂ ਵੀ ਸਹਿਜੇ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਸਿੱਖ ਗੁਰੂਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਲਿਖਤਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਸ਼ਰਧਾ ਨਾਲ ਸੰਭਾਲ ਕੇ ਰੱਖਦੇ ਸਨ। ਜੇ ਕਰ ਕੋਈ ਸਿੱਖ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਈ ਗਲਤੀ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਸੀ ਤਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਮਾਫ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਸਿੱਖਾਂ ਦੀ ਇਕ ਪਰੰਪਰਾ ਬਣ ਗਈ ਸੀ। ਸੋ ਅਸੀਂ ਇਸ ਕਰਕੇ ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਤਿੱਥੀ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਇਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਮੋਹਸਨ ਫ਼ਾਨੀ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਹਰਿਗੋਬਿੰਦ ਜੀ ਦੇ ਪੱਤਰ ਜਾਂਦੇ ਰਹੇ ਸਨ ਅਤੇ ਜੋ ਸੱਤਵੀਂ ਪਾਤਸ਼ਾਹੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਹਰਿ ਰਾਏ ਜੀ ਕੋਲ ਵੀ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨੇ ਇਤਬਾਰੀ ਸਿੱਖਾਂ ਤੋਂ ਸਾਖੀਆਂ ਸੁਣੀਆਂ ਹਨ (ਪਰ ਪੜ੍ਹੀਆਂ

---

1. ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮ ਸਾਖੀ, ਪੰਨਾ ੧.
2. ਮਿਹਰਬਾਨ, *ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ,* ਪੰਨਾ ੯੫.
3. ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ (ਵੇਖੋ : ਕਰਮ ਸਿੰਘ, ਕੱਤਕ ਕਿ ਵੈਸਾਖ)।

ਉਸਨੇ ਲਿਖਿਆ ਨਹੀਂ) ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੋਈ ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਭਾਈ ਬਾਲੇ ਵਾਲੀ ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਇਕ ਸੁਪਨ-ਕਲਪ ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸੋ ਅਸੀਂ 'ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮ ਸਾਖੀ' ਨੂੰ ਹੀ ਸਭ ਤੋਂ ਭਰੋਸੇ ਯੋਗ ਆਧਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਉਪਰੋਕਤ ਤਿੱਥੀ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਬਾਵਾ ਸੂਰੂਪ ਦਾਸ ਭੱਲਾ ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੇ ਗ੍ਰੰਥ 'ਮਹਿਮਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼' ਸੰਮਤ 1833 ਅਰਥਾਤ ਸੰਨ 1776 ਈ. ਸਮੇਂ ਰਚਿਆ, ਵੈਸਾਖ ਤਿੱਥੀ ਵਲ ਹੀ ਆਪਣੀ ਇਉਂ ਸੰਮਤੀ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ:

"ਹਰ ਭਇਓ ਅਵਤਾਰ ਨਿਰੰਜਨੀ ਸੰਤ ਤਨ ਧਾਰ॥
ਕਾਰਨ ਤਾਰਨ ਜਗਤ ਕੋ ਕਰ ਹੈ ਭਗਤਿ ਪਰ ਚਾਰ॥
ਧੰਨ ਦੇਸ ਧੰਨ ਨਗਰ ਸੋ ਧੰਨ ਬਰਨ ਕੁਲ ਸੋਇ॥
ਧੰਨ ਸਮਾਂ ਧੰਨ ਮਾਤ ਪਿਤ ਸੰਤ ਜਨਮ ਗ੍ਰਿਹਿ ਹੋਇ॥
ਸੰਮਤ ਬਿਕ੍ਰਮ ਨਿਰਪਕੋ ਪੰਦਰ, ਸਹਸ ਪਚੀਸ॥
ਵੈਸਾਖ ਸੁਦੀ ਥਿਤ ਤੀਜ ਕੋ ਧਰਉ ਸੰਤ ਬਪਈਸ ॥ ॥"[1]

ਏਸੇ ਤਿੱਥੀ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿਚ "ਵੈਰੋ ਵਾਲੀ ਜਨਮਸਾਖੀ' ਵਿਚ ਵੀ ਇਉਂ ਦਰਜ ਹੈ :

"ਤਲਵੰਡੀ ਰਾਇ ਭੋਇ ਭਟੀ ਕੀ। ਬਾਬੇ ਨਾਨਕ ਜਨਮ ਲਿਆ। ਕਾਲੂ ਖਤਰੀ ਜਾਤ ਵੇਦੀ ਕੇ ਘਰ ਜਨਮ ਲਿਆ। ਸੰਮਤ 1526, ਕਲਜੁਗ ਵਿਚ ਬਾਬਾ ਨਾਨਕ ਨਾਉਂ ਧਰਾਇਆ। ਆਪਣਾ ਪੰਥ ਚਲਾਇਆ। ਵੈਸਾਖ ਮਾਹਿ ਤੇ ਦਿਨ ਤੀਜ ਚਾਨਣੀ ਰਾਤਿ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲਾ ਪਹਿਰ ਰਾਤ ਰਹਿੰਦੀ ਜਨਮਿਆ।"[2]

ਉਪਰੋਕਤ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਸਾਡੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਆਧੁਨਿਕ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਖੋਜੀ ਵਿਦਵਾਨ ਵੀ ਉਪਰੋਕਤ ਤਿੱਥੀ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ :

ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ ਅਤੇ ਪ੍ਰਿੰ. ਤੇਜਾ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦੇ ਹਨ : ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ 15 ਅਪ੍ਰੈਲ, ਸੰਮਤ 1526 ਜੋ 1469 (ਵੈਸਾਖ ਸੁਦੀ 3, 1526 ਬੀ. ਕੇ) ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਹੋਏ।[3]

ਮੈਕਾਲਫ ਲਿਖਦਾ ਹੈ : ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ 'ਵੈਸਾਖ ਸੁਦੀ ਤਿੰਨ (ਅਪ੍ਰੈਲ-ਮਈ) ਸੰਮਤ 1526 ਜੋ 1469 ਨੂੰ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ।[4]

ਡੰਕਨ ਗ੍ਰੀਨਲੀਜ਼ ਪ੍ਰਸਿਧ ਵਿਦਵਾਨ ਆਪਣਾ ਮੱਤ ਇਉਂ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ :

"15 ਅਪ੍ਰੈਲ 1469 ਨੂੰ .... ਪੈਦਾ ਹੋਏ।"[5]

ਇਸ ਪੱਖ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਸੰਮਤੀ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਵਿਦਵਾਨ, ਜਿਵੇਂ ਗੋਬਿੰਦ

---

1. ਬਾਵਾ ਸੂਰੂਪ ਦਾਸ ਭੱਲਾ, '*ਮਹਿਮਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*', ਸਲੋਕ ।।੩।। ਵੇਰਵੇ ਲਈ ਹੋਰ ਵੇਖੋ, ਕਰਮ ਸਿੰਘ, 'ਗੁਰਪੁਰਬ ਨਿਰਣੈ'।
2. ਵੈਰੋ ਵਾਲੀ ਜਨਮ ਸਾਖੀ, *ਕੱਤਕ ਕਿ ਵੈਸਾਖ* (ਕਰਮ ਸਿੰਘ)।
3. *A History of the Sikhs*, p. 2.
4. *The Sikh Religion*, Vol. p. IXX.
5. *The Gospel of the Guru Granth Sahib*, p. XXXIV.

ਸਿੰਘ,[1] ਗੋਪਾਲ ਸਿੰਘ,[2] ਸ਼ਿਵ ਪਰਬਤ ਲਾਲ,[3] ਸਤਿਬੀਰ ਸਿੰਘ,[4] Encyclopaedia of Religions and Ethics ਆਦਿ ਵੀ ਹਨ।[5]

ਉਪਰੋਕਤ ਲੰਮੀ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕਢ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕੱਤਕ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ-ਤਿੱਥੀ ਨੂੰ ਸ੍ਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਦਵਾਨ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿਚ ਕੋਈ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਸਬੂਤ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ, ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਉਲਟ ਬਹੁ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਗ੍ਰੰਥ, ਜਿਵੇਂ 'ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮਸਾਖੀ', 'ਮਿਹਰਬਾਨ ਵਾਲੀ ਜਨਮਸਾਖੀ', 'ਵੈਰੋ ਵਾਲੀ ਜਨਮਸਾਖੀ', 'ਭਾਈ ਮਨੀ ਸਿੰਘ ਦੀ ਜਨਮਸਾਖੀ' ਅਤੇ 'ਮਹਿਮਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼' ਆਦਿ ਵਿਚ ਵੈਸਾਖ ਤਿੱਥੀ ਵਲ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਹੈ। ਵੈਸਾਖ ਤਿੱਥੀ ਦੇ ਸਬੂਤ ਵਜੋਂ 'ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼' ਦੇ ਕਰਤਾ ਭਾਈ ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਆਯੂ 70 ਸਾਲ 5 ਮਹੀਨੇ ਅਤੇ 7 ਦਿਨ ਅੰਕਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਆਯੂ ਦਾ ਗਣਿਤਿਕ ਪੱਖੋਂ ਅਧਿਐਨ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਹ 3 ਵੈਸਾਖ, 1526 ਵਾਲਾ ਦਿਨ ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੋ ਅਸੀਂ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿਚ ਜਦ ਤਕ ਕੋਈ ਹੋਰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਤਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਇਹ ਹੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵੈਸਾਖ ਸੁਦੀ 3 ਸੰਮਤ 1526 ਅਰਥਾਤ 15 ਅਪ੍ਰੈਲ ਸੰਮਤ 1469 ਨੂੰ ਅਵਤਰਿਤ ਹੋਏ।

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਪਿਤਾ ਦਾ ਨਾਂ ਮਹਿਤਾ ਕਾਲੂ,[6] ਖਤਰੀ ਜ਼ਾਤ,[7] ਬੇਦੀ ਬੰਸ[8]

---

1. The Quintessence of Sikhism, p. 19.
2. *Sri Guru Granth Sahib*, p. XXXV.
3. ਸ਼ਿਵ ਪਰਬਤ ਲਾਲ, *ਨਾਨਕ ਜੋਗ*, ਸਫ਼ਾ 100.
4. *ਸਾਡਾ ਇਤਿਹਾਸ*, ਪੰਨਾ 57.
5. Vol. IX, p. 182.
6. ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ, ਕੰਨਿਘਮ, ਖ਼ਜ਼ਾਨ ਸਿੰਘ, ਬਾਬਾ ਸੂਰੂਪਦਾਸ ਭੱਲਾ, ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮ ਸਾਖੀ, ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ, ਮੈਕਾਲਫ ਅਦਿ ਵਿਦਵਾਨ ਮਹਿਤਾ ਕਾਲੂ ਹੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ ਪਰ ਕਈਆਂ ਦਾ ਮੱਤ ਭਿੰਨ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਰਤਾਰ ਸਿੰਘ, ਮਹਿਤਾ ਕਲਿਆਨ ਦਾਸ, ਜੀਵਨ ਕਥਾ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਪੰਨਾ 20, ਮੌਲਾ ਬਖਸ਼ ਕੁਸ਼ਤਾ, ਕਾਲੂ ਚੰਦ, ਪੰਜਾਬ ਦੇ ਹੀਰੇ, ਪੰਨਾ 8, ਠਾਕਰ ਦੇਸ ਰਾਜ, 'ਕਲਿਆਨ ਰਾਏ', ਸਿਖ ਇਤਿਹਾਸ, ਪੰਨਾ 35, ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ 'ਕਲਿਆਨ ਚੰਦਰ', ਇਤਿਹਾਸ ਗੁਰੂ ਖਾਲਸਾ, ਪੰਨਾ 73 ਆਦਿ।
7. (i) 'Kshatrin, T. M. a man of the second caste, L. Kshatriya, m. f. m. (Pan. IV. I. 38.) ..... a member of the military or reigning order (which in later times constituted the second caste). A Sanskrit-English Dictionary by Sir Monier William, p. 325.
   (ii) "The Khatri at any rate claim to be Kshatariya origin, but the principal pursuit of these important and numerous castes is trade." p. 38.
   (iii) "Kshatriya, The second or ruling and miltary caste of the four castes of Munu." *Castes and Tribes of Southern India* by Edger Thurston, p. 79.
   (iv) 'Khatri-Khatri appears to be unquestionably a prakritised form of the Sanskrit Kshatriya.' *A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North West Frontier Province*.
   (v) C. V. Vaidya, *History of Medieval Hindu India*. pp. 85-86.
8. W. Crooke, *The Tribes and Castes of the North Western Province and Oudh*, Vol. II, p. 145.

ਸੀ ਅਤੇ ਉਹ ਪਿੰਡ ਦਾ ਪਟਵਾਰੀ ਸੀ।[1]

ਮਾਤਾ ਜੀ ਦਾ ਨਾਂ ਤ੍ਰਿਪਤਾ[2] ਸੀ। ਘਰ ਦਾ ਪ੍ਰੋਹਿਤ ਪੰਡਿਤ ਹਰਦਿਆਲ ਸੀ। ਬੀਬੀ ਨਾਨਕੀ[3] ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵੱਡੀ ਭੈਣ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਾਈ ਦਾ ਨਾਂ ਦੌਲਤਾਂ ਸੀ।[4] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੂੰ ਸੱਤ ਸਾਲਾਂ[5] ਦੀ ਉਮਰ ਵਿਚ ਸੰਨ 1476 ਅਰਥਾਤ ਸੰਮਤ 1533 ਵਿਚ ਪਾਂਧੇ ਕੋਲ ਹਿੰਦੀ ਅਤੇ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਪੜ੍ਹਨ ਲਈ ਪਾਠਸ਼ਾਲਾ ਵਿਚ ਬੈਠਾਇਆ ਗਿਆ। ਫਿਰ ਫ਼ਾਰਸੀ ਸਿੱਖਣ ਲਈ ਇਕ ਮੌਲਵੀ[6] ਪਾਸ ਭੇਜਿਆ ਗਿਆ।

ਬਾਲ-ਅਵਸਥਾ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਘਟਨਾਵਾਂ :

ਦੰਦ-ਕਥਾਵਾਂ, ਇਤਿਹਾਸ-ਗ੍ਰੰਥ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਗਿਆਨ-ਸਰੋਤਾਂ ਦੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦੇ ਰਹੱਸ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਬਾਲ ਅਵਸਥਾ ਸਮੇਂ ਹੀ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਕਰਕੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਸੰਨ 1478 ਅਰਥਾਤ ਸੰਮਤ 1535 ਵਿਚ ਜਦੋਂ ਨੌਂਵਾਂ ਸਾਲਾਂ[7] ਦੇ ਹੋਏ ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਾਤਾ ਪਿਤਾ ਨੇ ਹਿੰਦੂ ਰਸਮ

---

1. 'In the Seriool Muthakhereen (Brigg's Translation, i. 110) it is stated that Nanak's father was a grain merchant and in the Dabistan (ii. 247) that Nanak himself was a grain factor. Cunningham, A History of the Sikhs, p. 41.
2. ਮਾਤਾ ਤ੍ਰਿਪਤਾ ਦਰਿਆ ਰਾਵੀ ਅਤੇ ਬਿਆਸ ਵਿਚਕਾਰ ਲਾਹੌਰ ਤੋਂ ਦੱਖਣ ਮੰਜੇ (Manjha) ਪਿੰਡ ਦੇ ਸਨ। John Clark Archer, The Sikhs, p. 67.
3. (1) ਨਾਨਕੇ ਘਰ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ 'ਨਾਨਕੀ' ਨਾਂ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ। ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, ਤਵਾਰੀਖ ਗੁਰੂ ਖਾਲਸਾ, ਪੰ. 30.
   (2) ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ, ਬੀਬੀ ਨਾਨਕੀ 5 ਸਾਲ ਵੱਡੀ ਸੀ, ਗੁਰਮਤਿ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਪੰ. 155.
4. ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ, ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਪੰ. 17.
5. ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮ ਸਾਖੀ, ਪੰਨਾ ੧, ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਮਿਹਰਬਾਨ ਵਾਲੀ ਵਿਚ 12 ਸਾਲ ਦਸਿਆ ਹੈ। ਪੰਨਾ 11, ਪਰ ਇਸ ਉਮਰ ਦਾ ਸਾਰੀ ਉਮਰ ਨਾਲ ਜਦ ਟਾਕਰਾ ਕਰਕੇ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਅਢੁੱਕਵੀਂ ਭਾਸਦੀ ਹੈ।
   ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ (ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼) ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ (ਤਵਾਰੀਖ ਗੁਰੂ ਖਾਲਸਾ, ਪੰਨਾ 31) ਹਿੰਦੀ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਵਾਲੇ ਪਾਂਧੇ ਦਾ ਨਾਂ ਪੰਡਿਤ ਗੋਪਾਲ ਦਰਸਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਸੰਸਕ੍ਰਿਤ ਪੜ੍ਹਾਉਣ ਵਾਲੇ ਪੰਡਿਤ ਦਾ ਨਾਂ ਬ੍ਰਿਜਨਾਥ ਲਿਖਦੇ ਹਨ।
   -ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, ਤਵਾਰੀਖ ਗੁਰੂ ਖਾਲਸਾ, ਪੰਨਾ 31.
6. The author of the Siyaral-Mutaakhirin says that Nanak studied Islamic literature from Sayyad Hassan-adervish Quoted from, Dr. Ganda Singh, *A Short History of the Sikhs,* p. 2.
   ਖ਼ਜ਼ਾਨ ਸਿੰਘ (History and Philosophy if the Sikh Religion, p. 59) ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ (ਤਵਾਰੀਖ ਗੁਰੂ ਖਾਲਸਾ, ਪੰਨਾ 32) ਅਤੇ ਠਾਕਰ ਦੇਸ ਰਾਜ (ਸਿਖ ਇਤਿਹਾਸ, ਪੰਨਾ 39) ਆਦਿ ਬਿਨਾਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਹਵਾਲੇ ਤੋਂ ਮੌਲਵੀ ਦਾ ਨਾਂ ਕੁਤਬਦੀਨ ਲਿਖਦੇ ਹਨ। ਹੋਰ ਵੇਖੋ, ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮ ਸਾਖੀ, ਪੰਨਾ 6.
7. ਮਿਹਰਬਾਨ, *ਜਨਮਸਾਖੀ, ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ,* ਪੰਨਾ 20.

ਅਨੁਸਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਨੇਊ[1] ਪਾਉਣਾ ਚਾਹਿਆ ਤਾਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਤਿ ਵਿਚਿਤ੍ਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਉੱਤਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ :

"ਦਇਆ ਕਪਾਹ ਸੰਤੋਖ ਸੂਤੁ ਜਤੁ ਗੰਢੀ ਸਤੁ ਵਟੁ॥
ਏਹੁ ਜਨੇਊ ਜੀਅ ਕਾ, ਹਈ ਤਾਂ ਪਾਂਡੇ ਘਤੁ॥
ਨਾ ਏਹੁ ਤੁਟੈ ਨਾ ਮਲੁ ਲਗੈ ਨਾ ਏਹੁ ਜਲੈ ਨਾ ਜਾਇ॥
ਧੰਨ ਸੁ ਮਾਣਸ ਨਾਨਕਾ ਜੋ ਗਲਿ ਚਲੈ ਪਾਇ॥"[2]

ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਹੋਰ ਰਹੱਸਮਈ ਘਟਨਾਵਾਂ ਸੰਮਤ 1536-38, ਅਰਥਾਤ 1479-81 ਈ. ਵਿਚਕਾਰ ਖੇਤ ਹਰਿਆ ਕਰਨਾ,[3] ਸੰਮਤ 1539-40 ਅਰਥਾਤ 1482-83 ਈ. ਵਿਚਕਾਰ ਦਰਖ਼ਤ ਦੀ ਛਾਂ ਵਾਲੀ ਸਾਖੀ[4] ਅਤੇ ਸੱਚੇ ਸੌਦੇ ਦੀ ਘਟਨਾ ਅਤੇ ਅਜਿਹੀਆਂ ਹੋਰ ਕਈ ਘਟਨਾਵਾਂ ਬਾਲ ਉਮਰੇ ਹੀ ਹੋਈਆਂ।[5]

ਵਿਆਹ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਵਿਆਹ 'ਵੈਸਾਖੀ ਦੇ ਦਿਨਿ ਕੁੜਮਾਈ ਆਈ ਸੰਮਤ 1542 ਵਰਖੇ ਮਾਹੁ ਵੈਸਾਖ ਵਦੀ ੧ ਏਕਮ ਕੈ ਦਿਨਿ',[6] ਜਦੋਂ ਉਹ 16[7] ਸਾਲ ਦੇ ਸਨ, ਵਟਾਲੇ ਨਗਰ ਜ਼ਿਲਾ ਗੁਰਦਾਸਪੁਰ ਤੋਂ ਮੂਲੇ ਚੋਣੇ ਦੀ ਸਪੁਤਰੀ ਸੁਲਖਣੀ ਨਾਲ ਹੋਇਆ। ਸੰਮਤ 1553-54 ਅਰਥਾਤ ਸੰਨ 1496-97 ਈ. ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਘਰ ਇਕ ਸਪੁਤਰ ਸ੍ਰੀ ਚੰਦ[8] ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਸਪੁਤਰ ਲਖਮੀ ਦਾਸ[9] ਲਗਭਗ ਸੰਮਤ 1556-57 ਅਰਥਾਤ ਸੰਨ 1500 ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਹੋਏ।

ਅਧਿਆਤਮਕ ਰਹੱਸ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਘਟਨਾਵਾਂ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚ ਸਾਧਾਰਣ ਵਿਅਕਤੀ ਵਾਂਗ ਮੋਹ ਮਾਇਆ ਦੇ ਜਾਲ ਵਿਚ ਨਹੀਂ ਫਸੇ ਹੋਏ ਸਨ। ਉਹ ਇਸ ਜਗਤ ਵਿਚ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਰਹੱਸ ਵੀ ਅਨੁਭਵ

---

1. ਮਿਹਰਬਾਨ, ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਸ਼੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ, ਪੰਨਾ 20.
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਆਸਾ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।
3. ਮਿਹਰਬਾਨ, *ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ,* ਪੰਨਾ 22.
4. ਉਹੀ, ਪੰਨਾ 24.
5. ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਾਖੀਆਂ ਸੰਬੰਧੀ ਹੋਰ ਵੇਰਵੇ ਸਹਿਤ ਵੇਖੋ
   ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮ ਸਾਖੀ, ਸਾਖੀ ਨੰ. 8, ਮਿਹਰਬਾਨ ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ, ਸਾਖੀ ਨੰ. 22-28.
   ਬਾਬਾ ਸ੍ਰੂਪ ਦਾਸ ਭੱਲਾ (ਮਹਿਮਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼) ਸਾਖੀ ਨੰ. 7, 8, 10 ਆਦਿ।
6. ਮਿਹਰਬਾਨ, *ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ,* ਪੰਨਾ 29.
7. Dr. Ganda Singh, *A Short History of the Sikhs*, p. 5 ਪੁਸ਼ਟੀ ਲਈ ਹੋਰ ਵੇਖੋ, Latif History of the Punjab, 242, ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, ਤਵਾਰੀਖ ਗੁਰੂ ਖਾਲਸਾ, ਪੰਨਾ 34.
8. ਸ੍ਰੀ ਚੰਦ ਤੋਂ ਉਦਾਸੀ ਪੰਥ ਪ੍ਰਾਰੰਭ ਹੋਇਆ। ਵੇਖੋ, Sir Denzil Ibbetson, Panjab Castes, p. 228. John Campbell Oman "The Mystics, *Ascetics, And Saints of India,*' p. 194.
9. ਮਿਹਰਬਾਨ, *ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ,* ਪੰਨਾ 66.

ਕਰਦੇ ਸਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚ ਅਜਿਹਾ ਰਹੱਸ ਜਵਾਨੀ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਸਮੇਂ[1] ਵੈਦ ਵਾਲੀ ਸਾਖੀ ਵਿਚੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਭੋਲਾ ਵੈਦ ਅਜਿਹੇ ਰਹੱਸ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਹੈ :

ਵੈਦ ਬੁਲਾਇਆ ਵੈਦਗੀ ਪਕੜਿ ਢੰਢੋਲੇ ਬਾਂਹ॥
ਭੋਲਾ ਵੈਦੁ ਨਾ ਜਾਣਈ ਕਰਕ ਕਲੇਜੇ ਮਾਹਿ ॥[2]

ਮਾਤਾ ਪਿਤਾ ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਵਿਚ ਸੰਸਾਰੀ ਮੋਹ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਇਕ ਵਿਉਂਤ ਬਣਾਈ। ਜੈ ਰਾਮ ਜਿਸਦਾ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਵੱਡੀ ਭੈਣ ਬੀਬੀ ਨਾਨਕੀ ਨਾਲ ਵਿਆਹ ਹੋਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਜੋ ਨਵਾਬ ਦੌਲਤ ਖਾਨ ਦਾ ਮੋਦੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਨਵਾਬ ਨਾਲ ਜਾਤੀ ਜਾਣ ਪਹਿਚਾਣ[3] ਵੀ ਰੱਖਦਾ ਸੀ, ਨੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰਸੂਖ ਨਾਲ ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਵਿਚ ਨਵਾਬ ਦੌਲਤ ਖਾਨ ਦਾ ਕਰਮਚਾਰੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ।[4] ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਮਿਹਰਬਾਨ ਵਾਲੀ 'ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ' ਅਨੁਸਾਰ ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ ਵਿਚ 2[5] ਸਾਲ ਰਹੇ,[6] ਏਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਮੋਦੀ ਖਾਨੇ ਵਿਚ ਰਹਿ ਕੇ ਸੱਚ ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਹੋਕੇ ਆਪਣਾ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤਾ,[7] ਜਿਸ ਨਾਲ ਨਵਾਬ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੱਚ-ਪ੍ਰਸਿੱਧੀ ਉਤੇ ਅਤਿਅੰਤ ਪ੍ਰਸੰਨ ਹੋਇਆ। ਮੋਹਸਨ ਫ਼ਾਨੀ ਵੀ ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ 'ਦਿਬਸਤਾਨ' ਵਿਚ ਅਜਿਹੀ ਘਟਨਾ ਦੀ ਸਾਖੀ ਭਰਦਾ ਹੈ[8] ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਦੌਲਤ ਖਾਨ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਕਹਾਵਤ ਅਨੁਸਾਰ ਖਜ਼ਾਨਾ ਲੁਟੇ ਜਾਣ ਦਾ ਸ਼ੰਕਾ ਪਾਇਆ ਗਿਆ[9] ਪਰ ਫੇਰ ਉਸਦੀ ਨਵਿਰਤੀ ਹੋ ਗਈ। ਬਾਬਾ ਸਰੂਪ ਦਾਸ ਭੱਲਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਗ੍ਰੰਥ 'ਮਹਿਮਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼' ਵਿਚੋਂ ਦੌਲਤ ਖਾਨ ਨੂੰ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੇ ਸੰਤ ਹੋਣ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਵਿਚ ਲਿਵਲੀਨ ਹੋਣ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ :

"ਦੌਲਤ ਖਾਂ ਤਬ ਬੁਝਿਆ ਨਾਨਕ ਹੈ ਵਡ ਸਾਧ ॥
ਜਿਉਂ ਜਿਉਂ ਖਰਚ ਤਿਉਂ ਬਚੈ ਸੰਤਨ ਮਤਾ ਆਗਾਧ॥"[10]

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਤਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਿੱਖ ਬਣਨ ਦਾ ਇਉਂ ਵਰਣਨ ਕਰਦਾ ਹੈ :

---

1. ਮਿਹਰਬਾਨ ਵਾਲੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਜਨਮਸਾਖੀ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ (ਵੇਖੋ, ਪੰਨਾ 38, 40 ਤੇ 45) ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਉਮਰ ਸੰਨ 1489 ਵਿਚ 20 ਦੇ ਲਗਭਗ ਬਣਦੀ ਹੈ।
2. ਮ. ੧, ਰਾਗ ਮਲਾਰ, ਵਾਰ, ਸਲੋਕ।
3. (1) Tara Chand Influence of Islam on Indian Culture p. 167.
   (2) Dr. Ganda Singh, '*A Short History of the Sikhs*', p. 4.
4. ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, *ਤਵਾਰੀਖ ਗੁਰੂ ਖਾਲਸਾ*, ਪੰਨਾ 34.
5. ਮਿਹਰਬਾਨ ਵਾਲੀ ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ, ਪੰਨਾ 104.
6. ਏਥੇ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀ ਉਮਰ ਸੰਬੰਧੀ ਸਾਡੇ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰਾਂ ਦਾ ਇਕ ਮੱਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਢੇ ਛੱਤੀ ਸਾਲ ਮਿਹਰਬਾਨ ਦਰਸਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ ਪੰਨਾ 89, 27 ਸਾਲ ਡਾ. ਗੰਡਾ ਸਿੰਘ ਲਿਖਦਾ ਹੈ : *A History of the Sikhs*, p. 5, Greenless, The Gospel of Guru Granth Sahib, XXXVI, (writes - 20 August, 1507).
7. *ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮ ਸਾਖੀ*, ਪੰਨਾ 13.
8. Dabistan, Vol. II, pp. 247-248.
9. Malcolm ਆਪਣੀ ਪੁਸਤਕ '*Sketch of the Sikhs*', p. 15 ਵਿਚ ਇਸ ਸਿਲਸਿਲੇ ਵਿਚ ਜੈ ਰਾਮ ਨੂੰ ਕੈਦ ਕੀਤਾ ਵੀ ਦਰਸਾਂਦਾ ਹੈ।
10. *ਮਹਿਮਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼*, ਸਾਖੀ 14.

"ਦਉਲਤ ਖਾਂ ਲੋਧੀ ਭਲਾ ਹੋਇਆ, ਜਿੰਦ ਪੀਰ ਅਬਿਨਾਸੀ ॥
ਮਾਲ ਮਾਂਗਾ ਸਿੱਖ ਦੁਇ ਗੁਰਬਾਣੀ ਰਸ ਰਸਿਕ ਬਿਲਾਸੀ॥"[1]

ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਵਿਚ ਲਿਵਲੀਨ ਹੋਣ ਦਾ ਵੇਂਈ ਨਦੀ ਦੀ ਸਾਖੀ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿਚ ਪਤਾ ਲਗਦਾ ਹੈ।[2] ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਰਹੱਸ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲੀ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸਚ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਸੀ। ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਅਜਿਹੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਪਿਛੋਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਗ੍ਰਿਤ ਇਕ ਨਵ-ਚੇਤਨਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।[3]

"ਨ ਕੋਈ ਹਿੰਦੂ ਨ ਮੁਸਲਮਾਨ" ਅਤੇ
"ਆਦਿ ਸਚੁ ਜੁਗਾਦਿ ਸਚੁ॥ ਹੈਭੀ ਸਚੁ ਨਾਨਕ ਹੋਸੀ ਭੀ ਸਚੁ॥"

(ਸਲੋਕ ਜਪੁ, ਮ. ੧)

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਦੀ ਨਿਮਨ ਲਿਖਤ ਵਾਰ ਤੋਂ ਵੀ ਇਹ ਭਲੀ ਭਾਂਤ ਸਿੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਕਿਵੇਂ ਪਰਮ-ਸਤਿ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਕੇ ਅਧਿਆਤਮਕ ਸੱਚ ਦੀ ਬਖ਼ਸ਼ਿਸ਼ ਲੈ ਕੇ ਫਿਰ ਆਪਣਾ ਉਦੇਸ਼ ਫੈਲਾਉਣ ਲਈ ਦੇਸ਼-ਰਟਣ ਕੀਤਾ।

"ਪਹਲਾਂ ਬਾਬੇ ਪਾਇਆ ਬਖਸਦਰ, ਪਿਛੋਂ ਦੇ ਫਿਰ ਘਾਲ ਕਮਾਈ॥
....
ਬਾਬੇ ਭੇਖ ਬਣਾਇਆ ਉਦਾਸੀ ਕੀ ਰੀਤਿ ਚਲਾਈ॥
ਚੜ੍ਹਿਆ ਸੋਧਣ ਧਰਤਿ ਲੁਕਾਈ॥"[4]

ਉਦਾਸੀਆਂ :

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ ਅਜਿਹੀ ਰਹੱਸਮਈ ਸੱਚ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਕਰਕੇ ਫਿਰ ਉਸ ਦੇ ਪ੍ਰਚਾਰ ਲਈ ਦੇਸ ਪਰਦੇਸਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਅਰੰਭੀ ਜਿਸ ਸੰਬੰਧੀ ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਇਉਂ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ :

"ਪਹਿਲਾਂ ਬਾਬੇ ਪਾਇਆ ਬਖਸਦਰ ਪਿਛੋਂ ਦੇ ਫਿਰ ਘਾਲ ਕਮਾਈ॥
....
ਬਾਬੇ ਭੇਖ ਬਣਾਇਆ ਉਦਾਸੀ ਕੀ ਰੀਤਿ ਚਲਾਈ॥
ਚੜ੍ਹਿਆ ਸੋਧਣ ਧਰਤਿ ਲੁਕਾਈ॥"[5]

ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਦੀਆਂ ਉਦਾਸੀਆਂ ਦਾ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਪੱਖ ਤੋਂ ਨਿਸਚਿਤ ਸਮਾਂ ਨਿਯਤ ਕਰਨਾ ਕੁਝ ਔਖੇਰਾ ਹੀ ਹੈ ਕਿਉਂ ਜੋ 'ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮਸਾਖੀ', 'ਮਿਹਰਬਾਨ ਵਾਲੀ ਜਨਮਸਾਖੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ' ਅਤੇ ਹੋਰ ਇਤਿਹਾਸ-ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਵਿਚ ਯਾਤ੍ਰਾਵਾਂ ਦੇ ਕਾਲ ਸੰਬੰਧੀ ਕੋਈ ਠੀਕ ਸੰਕੇਤ ਉਪਲੱਬਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ 'ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮ-ਸਾਖੀ', 'ਮਿਹਰਬਾਨ ਵਾਲੀ ਜਨਮ ਸਾਖੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ', ਗਿਆਨੀ ਗਿਆਨ ਸਿੰਘ, ਭਾਈ ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ ਨਾਭਾ, ਠਾਕਰ ਦੇਸ ਰਾਜ, ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ, ਦੌਲਤ ਰਾਏ ਸਾਹਿਬ, ਰਾਮ ਦਿੱਤਾ ਮੱਲ, ਡੰਕਨ ਗ੍ਰੀਨਲੀਜ਼ ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਪੁਸਤਕਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ ਤੇ ਉਦਾਸੀਆਂ

1. ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, ਵਾਰ ੧੧, ਪਉੜੀ ੧੩.
2. ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮ ਸਾਖੀ, ਪੰਨਾ 14, ਮਿਹਰਬਾਨ, *ਜਨਮਸਾਖੀ ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਜੀ,* ਪੰ. 89
3. *ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮ ਸਾਖੀ,* ਪੰਨਾ 15.
4. *ਵਾਰਾਂ* ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਜੀ, ਵਾਰ ੧, ਪਉੜੀ ੨੪, ਪੰਨਾ 12.
5. ਉਹੀ।

ਦਾ ਨਿਮਨ-ਲਿਖਤ ਕਾਲ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਲਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਪਹਿਲੀ ਉਦਾਸੀ : (ਸੰਨ 1507 ਤੋਂ 1515 ਤੱਕ)

ਇਸ ਉਦਾਸੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਏਮਨਾਬਾਦ, ਪਾਕਪਟਨ, ਸਿਆਲਕੋਟ, ਚਾਂਗਾ-ਮਾਂਗਾ, ਚੂਨੀਆਂ, ਪਾਣੀਪਤ, ਦਿਲੀ, ਹਰਦਵਾਰ, ਬਨਾਰਸ, ਪਟਨਾ, ਕਾਮਰੂਪ, ਦਿਪਾਲਪੁਰ, ਕੰਗਨਪੁਰ, ਕਸੂਰ, ਪਟੀ, ਸੁਲਤਾਨਪੁਰ, ਜਲਾਲਾਬਾਦ, ਕੀਰੀ ਪਠਾਣਾਂ, ਪੱਖੋਕੇ ਆਦਿ ਗਏ।

ਦੂਜੀ ਉਦਾਸੀ : (ਸੰਨ 1517-1518 ਤਕ)

ਦੂਜੀ ਉਦਾਸੀ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ 'ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮ ਸਾਖੀ' ਅਨੁਸਾਰ ਸੰਦਾਸ਼ਿਹੰ, ਸਰੇਵੜੇ ਦੇ ਮੱਠ ਗਏ ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਹ ਰਾਮੇਸ਼ਵਰ, ਸਲੂਰ, ਸ਼ਿਵਕੰਜ, ਮਦਰਾਸ, ਕੋਲੰਬੂ, ਬੰਬਈ, ਅਮਰਾਵਤੀ ਆਦਿ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਥਾਵਾਂ ਤੇ ਗਏ।

ਤੀਜੀ ਉਦਾਸੀ : (ਸੰਨ 1518-1521 ਤਕ)

ਤੀਜੀ ਉਦਾਸੀ ਵਿਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਸ਼ਮੀਰ, ਸੁਮੇਰ, ਅਚਲ, ਨੂਰਪੁਰ, ਸਜਣਪੁਰ, ਕੋਟ-ਕਾਂਗੜਾ, ਦੇਵੀ ਜਵਾਲਾਮੁਖੀ, ਹੇਮਕੁੰਡ, ਕਠਮੰਡੂ, ਨਿਪਾਲ, ਤਿਬਤ, ਕੈਲਾਸ਼ ਪਰਬਤ, ਲਦਾਖ, ਸ੍ਰੀਨਗਰ, ਜੰਮੂ, ਸਿਆਲਕੋਟ ਆਦਿ ਥਾਂਵਾਂ ਦੀ ਯਾਤਰਾ ਕੀਤੀ।

ਚੌਥੀ ਉਦਾਸੀ : (1518-1521 ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ)

ਚੌਥੀ ਉਦਾਸੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪੱਛਮ ਵਲ ਕੀਤੀ ਅਤੇ ਉਹ ਮੱਕੇ, ਬਗਦਾਦ, ਮਦੀਨੇ ਆਦਿ ਸਥਾਨਾਂ ਤੇ ਉਦਾਸੀਆਂ ਕਰਕੇ ਫਿਰ ਪੰਜਾਬ ਵਾਪਸ ਆਏ। ਇਸ ਯਾਤਰਾ ਸੰਬੰਧੀ ਕਈ ਵਿਦਵਾਨ ਸ਼ੰਕਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਪਰ ਬਗਦਾਦ ਵਿਚ ਇਕ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਪੱਥਰ ਉਤੇ ਉਕਰੀਆਂ ਕੁਝ ਸਤਰਾਂ ਮਿਲੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹ ਕੇ ਸ਼ੰਕਾ ਨਵਿਰਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[1]

ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ ਵੀ ਲਿਖਦੇ ਹਨ :

"ਬਾਬਾ ਫਿਰਿ ਮਕੇ ਗਇਆ ਨੀਲ ਬਸਤ੍ਰ ਧਾਰੇ ਬਨਵਾਰੀ।"[2]

ਉਦਾਸੀਆਂ ਤੋਂ ਮਗਰੋਂ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਪੰਜਾਬ ਵਿਚ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਰਹੇ ਜਿਥੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਖੇਤੀ ਦਾ ਕੰਮ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤਾ। ਇਥੇ ਹੀ 'ਕੀਰਤਨ' ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ ਆਰੰਭ ਕੀਤੀ :

"ਫਿਰਿ ਬਾਬਾ ਆਇਆ ਕਰਤਾਰਪੁਰ ਭੇਖ ਉਦਾਸੀ ਸਗਲ ਉਤਾਰਾ॥

....

ਸੋਦਰੁ ਆਰਤੀ ਗਾਵੀਐ ਅੰਮ੍ਰਿਤ ਵੇਲੇ ਜਪੁ ਉਚਾਰਾ॥"[3]

ਆਪਣੀ ਪਿਛਲੀ ਉਮਰ ਵਿਚ ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਦੇਵ ਨੇ 'ਅੰਗਦ' ਨੂੰ ਗੁਰਗੱਦੀ ਬਖ਼ਸ਼ੀ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਜੋਤ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਵਿਚ ਜਗਾ ਦਿੱਤੀ :

"ਅੰਗਹੁ ਅੰਗੁ ਉਪਾਇਓਨੁ ਰੰਗਹੁ ਜਣੁ ਤਰੰਗ ਉਠਾਇਆ॥
ਗੁਰ ਚੇਲਾ ਚੇਲਾ ਗੁਰੂ ਗੁਰ ਚੇਲੇ ਪਰਚਾ ਪਰਚਾਇਆ॥"[4]

ਇਉਂ ਗੁਰੂ ਅੰਗਦ ਵਿਚ ਆਪਣੀ ਜੋਤ ਜਗਾ ਕੇ ਆਪ 22 ਸਤੰਬਰ 1539 ਈ. ਨੂੰ ਜੋਤੀ ਜੋਤ ਸਮਾ ਗਏ।

---

1. ਏਸੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦਾ *ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਰੀਫਾਰਮ ਮੂਵਮੈਂਟ*, ਪੰਨਾ 1-2, ਐਫ. ਐਮ. ਸਵਾਮੀ ਅਨੰਦ ਆਚਾਰੀਆ ਦੇ ਰੀਕਾਰਡ ਵਿਚ ਵੀ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।
2. ਭਾਈ ਗੁਰਦਾਸ, *ਵਾਰ*, ੧, ਪਉੜੀ ੩੨.
3. ਉਹੀ, ਪਉੜੀ ੩੮.
4. ਉਹੀ, ਪਉੜੀ ੫.

ਪੁਸਤਕ ਸੂਚੀ

ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ

Aggarwal, H.R. –*A Short History of Sanskrit Literature* Munshi Ram Manohar Lal Delhi-6, 1939.

Archer, J.C. –*The Sikhs* Princeton University Press, 1946.

Aristotle – *Poetics* : Edited by George Saintsburg. Lyall Book Depot, Meerut, 1966. – The Politics. Cambridge University Press, 1903.

Arthus Burt Edwin – *The Metaphysical Foundation of Modern Science* Routledge & Kegan Paul Ltd., 1950.

Avalon, Arthur (Editor) – *Principles of Tantra* Ganesh & Co. Private Ltd., Madras-17, 1960

Babra – *Memories of Zehir Ud-Din Muhammad Babar, Vol. I.* Oxford University Press, London, 1921.

Barnett, Lincoln – *The Universe and Dr. Einstein.* Comet Books, Collins, 1956.

Bennett, J.C. – *A Spiritual Psychology* Hodder and Stoughton 1964.

Bergson, Henry. – *Creative Evolution Introduction to Metaphysics* Holt, 1911 Wisdom Library, New York, 1961.

Bernard, Theos – *Hindu Philosophy* Jaico Publishing House Bombay-I, 1957.

Bharadwaj, – Sir Shankar Krishana Datta Lall, *The Philosophy of Ramanuja.* Chori Fable Trust Society, New Delhi, 1958.

Bhavani Ekanshi – *The Dance in India* Tarapore Treasure House of Book, Bombay-I, 1965.

Blancke, W.W. – *General Principles of Language*, Edited by

Richard, D. Abraham. D.C. Health and Company, Bostan, 1953.

Bradley, A.C. – *Oxford Lectures on Poetry* Macmillian & Co. Ltd., London, 1955.

Buber, Martin. – *Between Man and Man* Beacon Press, Bostan, 1961, *I and Thou* Charles Scribener's Sons, New York, 1958. *The Knowledge of Man* George Allen & Unwin, 1965.

Carroll, B. John. –*Selected Writings of Banjamin Leewhorf Language, Thought and Reality.* The Massachuritts Institute of Technology, 1962.

Cassirer, Ernst – *An Essay on Man.* A Doubleday Anchor Book, New York, 1956.

– *Language and Myth* Dover Publications Inc., 1946.

Chaitanya Krishna – *Sanskrit Poetics* Asia Publishing House, Bombay, 1965.

Cirlot, J.E. – *A Dictionary of Symbols*, Translated from London Read Routledge and Kegan Paul.

Collingwood R.G. – *The Principles of Art* Oxford Clarendon Press, 1963.

Conant, B. James. – *Modern Science and Modern Man* Doubledar Anchor Books, New York, 1955.

Coomaraswamy, – Ananda. K. *The Dance of Shiva* Asia Publishing House, Bombay, 1956.

De, S.K, Dr. – *Sanskrit Poetics as a Study of Aesthetic, Some Problems of Sanskrit Poetics,* Oxford University Press, 1963. Firma K L. Mukhopadhyay Calcutta, 1959.

Descartes – *The Philosophical Works of Descartes* Cambridge, 1911.

Dewey, John – *Reconstruction in Philosophy.* New York, 1920.

Drinkwater John. – *English Poetry* London, 1938.

Durrell, Lawrance – *Key to Modern Poetry* Rupa & Co., Cal-

cutta, 1961.

Dubois – *Hindu Manner and Customs*. Oxford, 1906.

Edie, James M. (Editor) – *What is Phenomenology ?* Merlin Press,
London, 1963.

Einstein, Albert – *Relativity : the Spactial and the General Theory*. Translated by Robert W. Lawson. Methuan & Co. Ltd., London, 1955.

Ferm, V. – *An Encyclopaedia of Religion* Littlefield Adams and Co., New Jersey, 1959.

Fordham, Friede. – *An Introduction to Jung's Psychology* Pengun Books, 1969.

Fry, Roger – *Vision and Design* Art, 1914.

Gilbert and Kuhun. – *A History of Aesthetics* Macmillian Company, 1939.

Gokak, V.K. – *The Poetic Approach to Language* Oxford University Press, 1952.

Gopal Singh, Dr. (Translator) – *Sri Guru Granth Sahib*. (English - Version)
Vol. 1. Gurdas Kapur & Sons Private Ltd., Delhi. 1960.

Gosvami, O. – *The story of Indian Music* Asia Publishing House, Bombay, 1961.

Greenless – *The Gospel of Guru Granth Sahib*. The Theosophical Publishing House Adyar, Madras-20, India.

Har Narayana – *The Vedic Philosophy* Tatva-Viva Chaka Press, Bombay.

Heidegger, Martin. – *The Question of Being*. Vision Press, Ltd., London, 1956.

Heisenberg, Werner – *Physics and Philosophy*. George Allen and Unwin, Ltd., London 1958.

Hiledbrand – *The Problem of Painting and Sculpture* New York, 1893.

Hiriyanna, M. – *Art Experience* Kavyalaya Publishers Mysore, 1954.

Howard, Richard – *The Myths of Love.* Faber and Faber, 24 Russell Square, London, 1963.

Hymphry House – *Aristotle's Poetics* Lyall Book Depot, Ludhiana, 1965

Jakobson, Roman and Halle, Morris – *Fundamentals of Language*. Morton Co. S. Gravenhage, 1956.

James Jeans, Sir. – *Physics and Philosophy* Cambridge, At the University, Press, 1948.

Jespers, Karl. – *Truth and Symbol* Vision Press Ltd., London, 1959.

Jung, C.G. Dr. – *Modern Man in Search of Soul.* Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1961.

– *Psychological Types* England, 1923.

– *Psychology and Religion* Routledge & Kegan Paul, London, 1958.

Kandinsky, Vasill – *On the Spiritual in Art.* New York, 1946.

Kane, P.V. – *History of Sanskrit Poetics.* Moti Lal Banarsidas, Delhi, 1961.

Kapur Singh – *Parasharprasna or Baisakhi of Guru Gobind Singh.* Hind Publishers Ltd., Jullundur, 1959.

Keith, A.B. – *A History of Sanskrit Literature* Oxford University Press, 1961.

Khazan Singh – *History and Philosophy of the Sikh Religion.* Naval Kishore Press, Ltd., Lahore, 1914.

Khushwant Singh – *The Sikhs* London, 1953.

Knight, W. Evertt – *Lietrature Considered as Philosophy* Cadlier Books, New York, 1965.

Lande, Alfred – *Dualism to Unity in Quantum Physics* Cambridge, At the University Press, 1960.

Lanepoole, Stanley – *Medieval India Under Mohammedan Rule (A.D. 712-1764).* A Universal Publication, Delhi-6, 1963.

Langer, Susan, K. – *Feeling and Form.* Rutledge & Kegan Paul Limited, 1953.

– *Philosophy in a New Key.* The New American Library.

Lowie, A. Donald – *Christian Existential ism.* George Allen & Unwin Ltd., London. 1965.

Lucas, F.L. – *Tragedy* The Hogarth Press London, 1957.

Macauliffee, Max Arthur – *The Sikh Religion,* Vol. I, Introduction S. Chand & Co., 1963.

Machlis, Joseph – *The Enjoyment of Music.* W.W. Norton & Co., New York, 1963.

Majumdar, A.K. Majumdar, R.C. Pusalker, A.D.(Editors).– *Delhi Sultanate* Bombay, Bhartiya Vidya Bhavan.

Mallarme, Stephane – *Selected Prose, Poems, Essays and Letters.* Baltimore, 1956.

Maritain, Jacques – *Creative Instuition in Art and Poetry.* Pantheon Books, 1953.

Martinent, Andre – *Elements of General Linguistics* Faber and Faber, London, 1962.

Mohan Singh, Dr. – *An Introduction to Punjabi Literature* Nanak Singh Pustakmala, Amritsar.

– *Sikh Mysticism.* Published by Dr. Mohan Singh, Gurudwara Street, Khalsa College, Amritsar.

Monier William, Sir – *A Sanskrit-English Dictionary.*

Moti Chandra. – *Mewar Painting in the Seventeenth Century* Lalit Kala Akadami, 1957

Muhamad Ali, Maulvi. – *The Holy Quran* Ahamdiyya Anjuman - I Ishaat-I-Islam, Lahore, Punjab, India, 1920.

Mukerji, Radha Kamal – *The Flowering of Indian Art* Asia Publishing House, Bombay, 1964.

Narang, Gokal Chand– *The Transformationof Sikhism.* The

Tribune Press, Lahore, 1912.

Neumann, Erich – *Art and the Creative Unconscious* Routledge & Kegan Paul, London, 1959.

Pandey, Kanti Chandra – *Comparative Aesthetic* The Chowkamba Sanskrit Series Office Banaras, 1956.

Plato –*Ion.* Cambridge University Press.

– *The Republic* Cambridge University Press.

Prajnanada, Swami. –*Historical Development of Indian Music adyay* Firma K.L. Mukhop 6/14 Banchharam Akrur Lane, Calcutta-12, 1960.

Radha Krishnan (Editor) – *Indian Philosophy*

The Dhampada. Oxford University Press, 1954.

Raghavan, V. – *The Number of Rasa.* Adyar Library, 1940.

Ramanuja. – *Sri Bhasya* Reprinted from the Pandita Banares, 1916.

– *Vedartha Sangraha.* Reprinted from the Pandita Banares, 1924.

Read Herbert – *Collected Essays in Literary Criticism.* Faber and Faber Ltd., London, 1950.

– *Form in Modern Poetry* Vision Press Ltd., London, 1948.

Reichenbach, Hans. –*From Copernicus to Einstein* - Translated by Ralph B. Winn. The Wisdom Library, New York.

Reid, L.A. – *A Study in Aesthetic.* The Macmillian & Co. 1931.

Russell, Bertrand. – *History of Western Philosophy.* Allen and Unwin Ltd., London, 1961.

– *Mysticism and Logic Longmans,* Green and Co., 1921.

– *The Scientific Outlook,* George Allen and Unwin Ltd., London, 1954.

Saintsbury, George. – *Loci-critici.* Lyall Book Depot, Meerut, 1966.

Krishnan. Dr. S. Radha. – *The Brahma Sutra* Edited by George Allen Unwin Ltd., London, 1962.

Sartre, Jean Paul. –*Existentialism and Humanism.* —

Sastry, P.P. – *The Philosophy of Aesthetic Pleasure.* Madras.

Schaer, Hans. – *Religion and the Cure of Souls.* New York, 1950.

Schalauch, Margaret – *The Gift of Language* Dover Publication, INC, New York, 1955.

Sharma, Chandradhar. – *A Critical Survey of Indian Philosophy.* Moti Lal Banarsidas, Delhi.

Sher Singh, Dr. – *Philosophy of Sikhism* Sikh University Press, Lahore.

Shipley, T.H. Joseph. – *Dictionary of World Literature.* Littlefield, Adams Aco. Patrson, New Jersey, 1960.

Soderblem, Nathan. – *Living God.* Beacon Press, Bostan, 1962.

Sohan Singh – *Seeker's Path.* Orient Longmans, New Delhi, 1959.

Sparshott, F.E. – *The Structure of Aesthetics* Routledge & Kegan Paul, 1963.

Sri Aurobindo – The Future Evolution of Man George Allen and Unwin Ltd., London. 1963.

Subo Rao, T.T. – *Studies in Indian Music.* Asia Publishing House, Lukhnow, 1962.

Tagore, Surindra Mohan – *Universal History of Music* Chowkkamba Sanskrit Series Office, Varanasi, 1963.

Thevenaz, Pierre – *What is Phenomenology ?* Merlin Press, London, 1962.

Ulmann, Stephan – *Language and Style* Oxford Basil Blackwell, 1964.

Vadekar, D.D. – *The Concept of Sthayibhava in Indian Poetics.* Oriental Research Institute, Poona, 1943.

Wadel. – *Buddhism of Tibet Quoted from Encyclopaedia of*

Religion and Ethics. London, 1895.

Wheelwright, Phillip –*The Burning Fountain* The Indian University Press, 1959.

Whitehead, A.N. – *Science and the Modern World* The New American Library.

Whitehead, A.N. – *Symbolism* Cambridge University Press, 1958.

Chamber's Encyclopaedia.

Encyclopaedia Britannica.

Encyclopaedia of Religions and Ethics.

Encyclopaedia of the Social Sciences.

A Glossary of the Tribes and Castes of the Punjab and North West Frontier Province.

Journal (And Proceedings) of the Assiatic Society of Bengal, 1854.

The Sikh Review, Feb., 1968, Calcutta, 1968.

Transaction of the Third International Congress for the History of Religions, Oxford University Press, London, 1948.

Barani, Fatwa-i- Jahandari, Advice XI.

SANSKRIT BOOKS

Anand Vardhan – Dhavanyaloka.

Bhamha – Natya-Shastra

Bharta – Kavyalankara.

Bhata Nayak – Sringara-Prakash.

Bhoja Raj – Hirdya-darpan

Dandi – Kavyadarsha.

Dhanjya – Dash-Rupak

Jagan Nath – Rasagangadhara.

Hemchandra – Kavyanushashan.

Kuntak – Vakrokti-Jiwat.

Mamata – Kavya-Prakash
Raja Shekhar – Kavya-Mimansa.
Rudrat – Kavyalankara.
Udbhata – Kavyalankara.
Wishva Nath – Sahitya-Darpan
Agani Purana
Aitreyopanisad
Atharva Veda
Bhagvad Gita
Brhadaranyakaopanisad
Chhandogyaopanisad.
Isaopanisad.
Kathopanisad.
Kenopanisad.
Mandukyopanisad.
Manduopanisad.
Pranopanisad.
Rg. Veda.
Svetasvataropanisad.
Tittriyopanisad.
Yujar Veda.

PERSIAN BOOKS

Abul-Fazal – Ain-i-Akbari
Amir Khusro – Tawarikhi-Alai Orkhazainual Futuh
Abdul Wasaff – Tazjiyat-ul-Amsarwataj-riyat-Ulasar.
Babar – Babar-Nama
Ferishta – Gulshan-e-Abrahimi (Tawarikhi-Ferishta)
Gulbadan Begum – Hamanyu-Nama.

Hasam Nizam-i-Naishapuri – Taj-ul-Maasir.

Mir Khwand – Rauzat-us-safa.

Minhajul-Siraj – Rabaqat-e-Nasiri

Mohsin Fani – Dabistan-e-Mazahib.

ਪੰਜਾਬੀ

ਸ੍ਰੀ ਆਦਿ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ

ਇਕਬਾਲ (ਡਾ.) – *ਬਾਂਗਿ-ਦਰਾ (ਅਨੁ)* ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ।

ਸਾਹਿਬ ਸਿੰਘ – *ਗੁਰਬਾਣੀ ਵਿਆਕਰਣ* ਪੰਜਾਬ ਲਿਟ੍ਰੇਰੀ ਪ੍ਰੈਸ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।

ਸੰਤੋਖ ਸਿੰਘ – *ਨਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼* –

ਸ੍ਰੂਪ ਦਾਸ ਭਲਾ – *ਮਹਿਮਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼* –

ਹਜ਼ਾਰਾ ਸਿੰਘ (ਸੋਢੀ) – *ਜਪੁ ਬੀਚਾਰ* –

ਹਰਿਭਜਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) – *ਪੰਜਾਬੀ ਨਿਰਗੁਣ ਕਾਵਿ (ਲੇਖ) ਪੰਜਾਬੀ ਦੁਨੀਆਂ।* ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਭਾਗ, ਪੰਜਾਬ, ਪਟਿਆਲਾ।

ਕਰਮ ਸਿੰਘ – *ਕਤਕ ਕਿ ਵਿਸਾਖ* ਫਗਵਾੜਾ ਪ੍ਰੈਸ, ਲਾਹੌਰ।

ਕਾਨ੍ਹ ਸਿੰਘ – *ਗੁਰਮਤ ਮਾਰਤੰਡ* ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1962.

– *ਗੁਰਸ਼ਬਦਾਲੰਕਾਰ* ਸੁਦਰਸ਼ਨ ਪ੍ਰੈਸ, ਹਾਲ ਬਾਜ਼ਾਰ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1960.

ਗੁਰੂ ਅਰਜਨ ਦੇਵ – *ਸੁਖਮਨੀ* –

ਗੁਰੂ ਗੋਬਿੰਦ ਸਿੰਘ – *ਅਕਾਲ ਉਸਤਤਿ* –

ਚਰਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) – *ਸ੍ਰੀ ਚਰਨ ਹਰ ਵਿਸਤਾਰ* ਸੰਪਾਦਕ ਡਾ. ਬਲਬੀਰ ਸਿੰਘ (ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ, ਹਾਲ ਬਾਜ਼ਾਰ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ) ਅਪ੍ਰੈਲ, 1941.

ਜੋਗਿੰਦਰ ਸਿੰਘ – *ਪਿੰਗਲ ਤੇ ਅਰੂਜ਼* ਪੰਜਾਬੀ ਸਾਹਿਤ ਅਕੈਡਮੀ, ਲੁਧਿਆਣਾ, 1960.

ਤਾਰਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) – *ਗੁਰੂ ਨਾਨਕ ਚਿੰਤਨ ਤੇ ਕਲਾ* ਕਸਤੂਰੀ ਲਾਲ ਐਂਡ ਸੰਨਜ਼ ਬਾਜ਼ਾਰ ਮਾਈ ਸੇਵਾਂ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ 1963.

– *ਸ੍ਰੀ ਗੁਰੂ ਗ੍ਰੰਥ ਸਾਹਿਬ ਜੀ ਦਾ ਸਾਹਿਤਿਕ ਇਤਿਹਾਸ* ਸ਼੍ਰੋਮਣੀ ਗੁਰਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਕਮੇਟੀ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1963.

ਮੋਹਨ ਸਿੰਘ (ਡਾ.) – *ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਖਾ ਤੇ ਛੰਦਾਬੰਦੀ* ਓਰੀਐਂਟਲ ਕਾਲਜ, ਲਾਹੌਰ

– *ਪੰਜਾਬੀ ਭਾਖਾ ਵਿਗਿਆਨ ਤੇ ਗੁਰਮਤਿ ਗਿਆਨ* ਕਸਤੂਰੀ ਲਾਲ ਐਂਡ ਸੰਨਜ਼, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ, 1952.

ਵੀਰ ਸਿੰਘ (ਸੰ.) – *ਪੁਰਾਤਨ ਜਨਮ ਸਾਖੀ* ਖਾਲਸਾ ਸਮਾਚਾਰ, ਹਾਲ ਬਾਜ਼ਾਰ, ਅੰਮ੍ਰਿਤਸਰ।

ਹਿੰਦੀ

ਸੂਰਦਾਸ – *ਸੂਰ ਸਾਗਰ* ਨਾਗਰੀ ਪ੍ਰਚਾਰਨੀ ਸਭਾ

ਹਜ਼ਾਰੀ ਪ੍ਰਸ਼ਾਦ ਦਵੇਦੀ (ਡਾ.) – *ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿੱਤ ਕੀ ਭੂਮਿਕਾ* ਚੌਖੰਬਾ ਵਿਦਿਆ ਭਵਨ, ਵਾਰਾਨਸੀ।

– *ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤ* ਅਤਰ ਚੰਦ ਕਪੂਰ ਐਂਡ ਸਨਜ਼, ਦਿੱਲੀ।

– *ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ* ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਅਕੈਡਮੀ, ਉਤਰ ਪ੍ਰਦੇਸ਼ ਅਲਾਹਬਾਦ, 1950.

ਦੀਖਸ਼ਤ – *ਰਸ ਸਿੱਧਾਂਤ ਸ੍ਰੂਪ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ* ਰਾਜ ਕਮਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ, ਦਿੱਲੀ।

ਧੀਰੇਂਦਰ ਵਰਮਾ (ਡਾ.) – *ਹਿੰਦੀ ਭਾਖਾ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸ* ਪ੍ਰਯਾਗ ਹਿੰਦੁਸਤਾਨੀ ਅਕੈਡਮੀ

ਨਾਗੇਂਦ੍ਰ (ਡਾ.) –*ਵਿਚਾਰ ਔਰ ਵਿਵੇਚਨ* ਨੈਸ਼ਨਲ ਪਬਲਿਸਿੰਗ ਹਾਊਸ, ਦਿੱਲੀ।

– *ਰਸ-ਸਿੱਧਾਂਤ* ਨੈਸ਼ਨਲ ਪਬਲਿਸ਼ਿੰਗ ਹਾਊਸ, ਦਿੱਲੀ, ਨਵੰਬਰ, 1964

ਪਰਸੁਰਾਮ ਚੁਤ੍ਰਵੇਦੀ – *ਉਤਰ ਭਾਰਤ ਕੀ ਸੰਤ ਪਰੰਪਰਾ* ਭਾਰਤੀ ਭੰਡਾਰ ਪ੍ਰਯਾਗ, ਸੰਮਤ 2008

ਬੜਥਵਾਲ (ਡਾ.) – *ਹਿੰਦੀ ਕਾਵਿ ਮੇਂ ਨਿਰਗੁਣ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ।*

ਭਗਵਾਨ ਦਾਸ (ਡਾ.) – *ਰਸ ਮੀਮਾਂਸਾ* –

ਰਾਮਚੰਦਰ ਸ਼ੁਕਲ – *ਹਿੰਦੀ ਸਾਹਿਤ ਕਾ ਇਤਿਹਾਸ* ਨਾਗਰੀ ਪ੍ਰਚਾਰਨੀ ਸਭਾ

– *ਰਸ ਮੀਮਾਂਸਾ* ਨਾਗਰੀ ਪ੍ਰਚਾਰਨੀ।